Leslie Bethell, ed.

HISTORIA DE AMÉRICA LATINA

8. América Latina: cultura y sociedad, 1830-1930

CAMBRIDGE UNIVERSITY PRESS
EDITORIAL CRÍTICA



Se inicia el octavo volumen de esta *Historia de América Latina* con un análisis, a cargo de Charles A. Hale, de la evolución de las ideas políticas y sociales, especialmente la adaptación del liberalismo a unas sociedades con economías subdesarrolladas y con una tradición política de autoritarismo. John Lynch examina cómo la Iglesia católica se adaptó a la disminución de su poder ante el laicismo, a la vez que conservaba la adhesión de la inmensa mayoría de los latinoamericanos. La parte final la constituyen dos extensos capítulos en los que Gerald Martin pasa revista a los principales movimientos y figuras de la literatura, la música y el arte en los cien años que van de 1830 a 1930.

CAMBRIDGE UNIVERSITY PRESS
EDITORIAL CRÍTICA

ISBN 84-7423-525-1

HISTORIA DE AMÉRICA LATINA



SERIE MAYOR
Directores:
JOSEP FONTANA y GONZALO PONTÓN

Por

LESLIE BETHELL, catedrático de historia de América Latina, Universidad de Londres

CHARLES A. HALE, catedrático de historia, Universidad de Iowa
JOHN LYNCH, catedrático emérito de historia de América Latina, Universidad de Londres
GERALD MARTIN, catedrático de estudios hispánicos y latinoamericanos, Portsmouth Polytechnic

LESLIE BETHELL, ed.

HISTORIA DE AMÉRICA LATINA

8. AMÉRICA LATINA: CULTURA Y SOCIEDAD, 1830-1930

EDITORIAL CRÍTICA
BARCELONA

Título original:
THE CAMBRIDGE HISTORY OF LATIN AMERICA
Vol. IV. *C.* 1870 to 1930

Traducción castellana de
JORDI BELTRAN y ÀNGELS SOLÀ

Diseño de la colección y cubierta: Enric Satué

ISBN: 84-7423-435-2 obra completa
ISBN: 84-7423-525-1 tomo 8
Depósito legal: B. 39.965-1991
Impreso en España
1991. HUROPE, S.A., Recaredo, 2, 08005 Barcelona

PREFACIO

Los primeros cuatro volúmenes de la Historia de América Latina de Cambridge se ocupan principalmente de los aspectos económicos, sociales, políticos, intelectuales y culturales de los tres siglos de gobierno colonial español y (en el caso de Brasil) portugués, comprendidos entre el «descubrimiento», la invasión, la conquista y la colonización del «Nuevo Mundo» por los europeos, a finales del siglo XV y comienzos del XVI, y la víspera de la independencia latinoamericana en las postrimerías del XVIII y principios del XIX.

Los volúmenes quinto y sexto examinan el fracaso y el derrocamiento del régimen colonial que tuvieron lugar en toda América Latina (a excepción de Cuba y Puerto Rico) durante el primer cuarto del siglo XIX, y la historia económica, social y política durante el medio siglo posterior a la independencia (entre aproximadamente 1820 y 1870). En los cuatro volúmenes siguientes se analiza la situación de América Latina hasta 1930.

Durante el primer medio siglo que siguió a la independencia, América Latina experimentó, en el mejor de los casos, únicamente unas tasas muy modestas de crecimiento económico y, al menos en Hispanoamérica, violentos conflictos políticos e ideológicos, así como una considerable inestabilidad política. Aparte de la guerra entre México y los Estados Unidos (1846-1848) y de frecuentes intervenciones extranjeras, especialmente británicas, también hubo, al finalizar el periodo, dos conflictos importantes entre estados latinoamericanos: la guerra de la Triple Alianza (1865-1870) y la guerra del Pacífico (1879-1883). Contrastando con ello, el medio siglo siguiente, y sobre todo el periodo que concluyó con la primera guerra mundial, fue para la mayoría de los países latinoamericanos una «edad de oro» caracterizada por el crecimiento económico inducido de forma predominante por las exportaciones, de prosperidad material (al menos para las clases dominantes y las clases medias de las ciudades), de consenso ideológico y, con algunas excepciones notables como México durante la revolución (1910-1920), de estabilidad política. Asimismo, aunque continuaron las intervenciones extranjeras —principalmente las norteamericanas en México, América Central y el Caribe—, no hubo importantes conflictos internacionales en América Latina entre el fin de la guerra del Pacífico (1883) y el estallido de la guerra del Chaco (1932).

El séptimo volumen lo forman nueve capítulos de carácter general sobre la

historia económica y social del conjunto de América Latina. Dos capítulos examinan el crecimiento de las economías latinoamericanas, el primero en el periodo 1870-1914, el segundo en los años que van de la primera guerra mundial a la víspera de la depresión mundial del decenio de 1930. Este crecimiento fue en gran parte fruto de la gran aceleración de la incorporación de las economías latinoamericanas, como productoras básicas, en la economía internacional en expansión, así como de significativas entradas de capital extranjero, particularmente británico y, en el siglo XX, norteamericano. Al mismo tiempo, no se pasan por alto los mercados nacionales y la acumulación de capital igualmente nacional. Las relaciones de América Latina con las principales potencias europeas y, sobre todo en América Central y el Caribe, con los Estados Unidos, cada vez más expansionistas, se tratan por separado. Otro capítulo analiza el crecimiento de la población latinoamericana (de 30 millones en 1850 a 105 millones en 1930), que en parte fue producido por la inmigración en masa de europeos, singularmente en Argentina y Brasil. El profundo efecto de la penetración capitalista en el mundo rural es la materia de que se ocupan dos capítulos, uno de los cuales se concentra en las tradicionales tierras altas de México, América Central y los Andes, y el otro en el Caribe español. El primero de ellos, a la vez que afirma que las economías y sociedades rurales experimentaron mayores cambios en el periodo de 1870-1930 que en cualquier otra época anterior exceptuando la conquista, también se propone demostrar que en muchas zonas rurales, especialmente en los Andes, las fuerzas de cambio encontraron resistencia y continuaron existiendo estructuras precapitalistas. La sociedad urbana también experimentó cambios rápidos en este periodo, y hay capítulos que examinan por separado el crecimiento de las ciudades latinoamericanas, en especial ciudades importantes como Buenos Aires, Río de Janeiro y Ciudad de México, todas las cuales ya tenían entre uno y dos millones de habitantes en 1930 y rivalizaban con las principales urbes de Europa y los Estados Unidos; los comienzos de la industria, sobre todo en Brasil, Argentina, Chile, Colombia y México; y la aparición de una clase trabajadora urbana como fuerza significativa en muchas repúblicas, así como la historia de los primeros movimientos obreros de América Latina.

El octavo volumen examina la cultura y la sociedad en América Latina durante el siglo que siguió a la independencia y especialmente en el periodo de 1870-1930. Empieza con un capítulo que trata la evolución de las ideas políticas y sociales (y en especial la adaptación del liberalismo a unas sociedades muy estratificadas que tenían economías subdesarrolladas y una tradición política de autoritarismo, así como la influencia del positivismo en las elites gobernantes e intelectuales). Un segundo capítulo examina de qué modo la Iglesia católica latinoamericana se ajustó a la disminución de su poder y sus privilegios en una era secular, al mismo tiempo que conservaba la adhesión de la inmensa mayoría de los latinoamericanos. Finalmente, dos capítulos hablan de movimientos importantes y de notables logros individuales en la literatura, la música y el arte de América Latina en este periodo.

Los volúmenes noveno y décimo se componen de capítulos sobre la historia económica, social y, sobre todo, política de los distintos países latinoamericanos desde c. 1870 hasta 1930. El volumen noveno se ocupa de la historia de México,

América Central y el Caribe. En la primera parte, dedicada a México, hay capítulos sobre el Porfiriato (los treinta y cinco años de dictadura de Porfirio Díaz, 1876-1910), la revolución y la reconstrucción bajo la «dinastía sonorense» durante el decenio de 1920. La segunda parte dedica un capítulo único a las cinco repúblicas de América Central y capítulos a Cuba, Puerto Rico, la República Dominicana y Haití. El décimo volumen está dedicado a América del Sur. La primera parte consiste en cuatro capítulos sobre la evolución económica, social y política de Argentina, que en muchos aspectos era ya la nación más avanzada de América Latina en 1930, y capítulos individuales sobre Uruguay y Paraguay. La segunda parte contiene capítulos referentes a Chile, Bolivia y Perú en el medio siglo que empezó al concluir la guerra del Pacífico y capítulos que hablan de Colombia, Ecuador y Venezuela. Finalmente, en la tercera parte, dedicada a Brasil, hay capítulos que estudian su economía dominada por el café en este periodo, el sistema político y la política reformista durante los últimos tiempos del imperio (1870-1889) y la estructura social y política de la primera república (1889-1930).

Muchos de los historiadores que escribieron capítulos para estos cuatro volúmenes —doce de ellos norteamericanos, ocho latinoamericanos (tres brasileños, dos argentinos, dos cubanos y un uruguayo), doce europeos y un puertorriqueño— también leyeron y comentaron los capítulos de sus colegas. En este sentido estoy especialmente agradecido a Malcolm Deas, Ezequiel Gallo y Colin Lewis. Además, Christopher Abel, Alan Knight y Rory Miller aportaron valoraciones críticas de más de uno de estos capítulos. Varios historiadores latinoamericanos e historiadores de América Latina han dado consejos valiosos y aliento desde el principio mismo de este proyecto. Quisiera aprovechar la presente oportunidad para dar las gracias, en especial, a John Lynch y a Richard Morse.

Elizabeth Wetton, de la Cambridge University Press, se encargó de preparar la edición original de estos volúmenes. De nuevo debo reconocer mi deuda con Josep Fontana y Gonzalo Pontón, y agradecerles su dedicación y empeño en la buena marcha de la presente edición castellana.

LESLIE BETHELL

Capítulo 1

IDEAS POLÍTICAS Y SOCIALES EN AMÉRICA LATINA, 1870-1930

La herencia liberal en una era de consenso ideológico

Las ideas políticas y sociales en América Latina se han visto afectadas por dos hechos obvios que frecuentemente no se tienen en cuenta y que distinguen la región de otras partes del llamado «Tercer Mundo», «mundo en vías de desarrollo» o «mundo no occidental», con las que ha sido comparada a menudo. En primer lugar, la cultura de las elites gobernantes e intelectuales de América Latina es íntegramente occidental, esto es, ha surgido dentro de los confines más amplios de la cultura de la Europa occidental, modificada, desde luego, por las características especiales que España y Portugal impartieron a sus antiguas colonias. En segundo lugar, las naciones de América Latina, con la excepción de Cuba, obtuvieron su independencia política a principios del siglo XIX.

Actualmente, es habitual calificar la América Latina del siglo XIX con el adjetivo *neocolonial*, que sugiere una situación de dependencia económica y cultural para unas naciones que eran independientes desde el punto de vista político. La consecuencia implícita que se extrae de ello es que la independencia fue oficial y superficial, y que la dependencia era la experiencia más profunda y más significativa de la región. Está claro que las elites de la América Latina decimonónica estaban ligadas a Europa, incluso dependían de ella, y que sus intereses económicos dentro del sistema capitalista internacional formaban parte de esa ligazón. También está claro que los lazos con Europa se fortalecieron después de 1870, con el crecimiento de las economías exportadoras latinoamericanas. Menos claro es que la circunstancia de la temprana independencia política pueda considerarse como el elemento superficial de la cultura de América Latina. Al contrario, las ideologías, los programas políticos y las teorías sociales del siglo XIX, aun siendo intelectualmente «europeos», no por ello dejaban de ser distintiva y auténticamente «latinoamericanos», en parte porque surgieron en naciones que gozaban de independencia política. Desechar o despreciar estas ideas políticas y sociales por considerarlas «imitativas» o «derivativas», o meras

racionalizaciones de los intereses económicos de una clase gobernante en situación de dependencia, es convertir en algo insignificante lo que entonces se tenía por muy significativo, así como tergiversar nuestra compresión de la historia de América Latina.

Así pues, empezaremos el presente capítulo hablando del liberalismo, que en las naciones que acababan de independizarse formaba la base de programas y teorías para la instauración y consolidación de gobiernos y para la reorganización de las sociedades. La experiencia distintiva del liberalismo en América Latina se derivó de la aplicación de las ideas liberales a países que estaban muy estratificados, social y racialmente, y subdesarrollados en el terreno económico, y en los cuales tenía mucho arraigo la tradición de una autoridad estatal centralizada. En resumen, se aplicaron en un entorno que ofrecía resistencia y era hostil y que, en algunos casos, engendró una fuerte y opuesta ideología de conservadurismo. Los años comprendidos entre el decenio de 1820 y más o menos 1870, en contraste con la era que los siguió, fueron años de conflictos ideológicos y confusión política. También fueron años en que las doctrinas clásicas del liberalismo experimentaron modificaciones serias dentro de ese entorno singular, modificaciones que fueron fruto de cambios dentro del propio pensamiento europeo.[1]

Tal como lo percibieron las elites de la América Latina de entonces, los dos decenios que siguieron a 1870 representaron la realización del liberalismo. Con la victoria de las fuerzas liberales frente al imperio de Maximiliano en México en 1867 y la abdicación de Pedro II en Brasil en 1889, los restos del sistema monárquico del Viejo Mundo habían sucumbido ante el sistema del Nuevo Mundo, un sistema de instituciones republicanas, constitucionales y representativas. El anterior fenómeno americano de los «bárbaros» caudillos regionales cedió finalmente ante un régimen de derecho, un régimen «civilizado» y uniforme, con la mayor espectacularidad en Argentina, aunque también en otras naciones. La lucha de los liberales por instaurar el Estado secular había triunfado, lo que en México fue fruto de la guerra civil y de la imposición de leyes de reforma, y en Argentina, Brasil y Chile, de leyes que se promulgaron de forma más moderada. Las restricciones oscurantistas de la sociedad colonial habían dado paso a modernos criterios seculares en la educación y la organización civil. La «emancipación espiritual» con que soñaran los liberales de principios del siglo XIX era ahora una realidad. Guiadas por los principios de la libre empresa individual, las naciones latinoamericanas habían entrado en el sistema económico del mundo civilizado. La prosperidad comercial resultante de ello y el crecimiento de centros urbanos avanzados y cosmopolitas fueron, a ojos de las gentes de la época, simplemente, más señales de que la edad del liberalismo había llegado.

Lo que parecía ser la realización del liberalismo era, de hecho, su transformación en un mito unificador a partir de una ideología que chocaba con el orden colonial heredado, un orden de instituciones y pautas sociales. En comparación con el primer medio siglo que siguió a la independencia, los años posteriores a 1870 fueron años de consenso político. Las clásicas doctrinas liberales basadas en el individuo autónomo dieron paso a teorías que interpretaban al

1. Véase Safford, *HALC*, VI, capítulo 2.

individuo como una parte integrante del organismo social, condicionado por el tiempo y el lugar, y cambiando constantemente a medida que la propia sociedad cambiaba. Existía un conflicto teórico entre el liberalismo clásico o doctrinario y los nuevos conceptos (a los que a menudo, con poco rigor, se daba el nombre de «positivismo»), pero era un conflicto que podía sumergirse en una era de consenso. Por transformado que estuviera, el liberalismo proporcionaba una herencia casi universal para las elites gobernantes de los años posteriores a 1870. Así pues, examinaremos primero los elementos principales de esa herencia.

El republicanismo y el «espíritu» americano

Los liberales hispanoamericanos de los decenios de mediados de siglo eran ambivalentes en relación con Europa. La mayoría de ellos compartía la opinión del argentino Juan Bautista Alberdi (1810-1884) en el sentido de que su civilización era europea y que «nuestra revolución», en cuanto a sus ideas, no era más que una fase de la gran Revolución francesa. Y, pese a ello, el Nuevo Mundo ofrecía esperanzas de progreso humano bajo instituciones libres, esperanzas que se frustraban continuamente en el Viejo Mundo. En pocas palabras, había un «espíritu» americano distintivo que separaba los dos mundos, un espíritu en cuyo centro se hallaba el republicanismo. Exceptuando Brasil, la independencia política en el hemisferio occidental había entrañado el rechazo de la monarquía, y durante todo el siglo los intelectuales hispanoamericanos se mostraron sensibles a las amenazas de restauración monárquica en su continente, y a los avances y retrocesos del ideal republicano en Europa. Este ideal se encontraba en un punto bajo en los años cincuenta y sesenta, a raíz del fracaso de las repúblicas francesa e italiana en 1848 y de la creación del imperio de Napoleón III. La breve presencia de Maximiliano de Austria en el trono de México de 1864 a 1867 y la beligerancia aún más breve de la monárquica España en la costa occidental de América del Sur en 1865-1866 inspiraron una elocuente expresión de americanismo, sobre todo por parte de los chilenos José Victorino Lastarria (1817-1888) y Francisco Bilbao (1823-1865).

Tanto Lastarria como Bilbao habían publicado notorios ensayos en el decenio de 1840 atacando el legado espiritual y social de España en América. Lastarria criticó con dureza la persistente mentalidad feudal y ensalzó los valores utilitarios que estaban en consonancia con las instituciones republicanas que Chile había adoptado. Bilbao se mostró más radical y pidió la «desespañolización», incluso la «descatolización» de Chile. Obligado a exiliarse, Bilbao pasó los trascendentales años de 1845 a 1850 en Francia, donde presenció el creciente movimiento republicano, la controversia en torno al papel de la Iglesia en la educación y, finalmente, la Revolución de 1848 y sus consecuencias. Trabó amistad personal con los gigantes liberales de la época: Felicité de Lammenais, Jules Michelet y Edgar Quinet. Este último, que se había exiliado de la Francia de Napoleón III, se interesó mucho por el joven chileno durante el decenio siguiente, y alentó el republicanismo y el racionalismo místico anticatólico (mezclado con un poco de francmasonería) que impregnaban las obras de Bilbao tituladas *América en peligro* (1862) y *El evangelio americano* (1864).

Un año después, Bilbao murió a los cuarenta y dos años de edad en Buenos Aires, donde había publicado las obras citadas. Su juventud, sus opiniones radicales de librepensador y, tal vez, su singular cosmopolitismo contribuyeron a que sus obras fueran muy leídas por las generaciones posteriores. Lastarria, ex profesor de Bilbao y hombre más moderado, tocó temas parecidos y añadió otros en *La América* (1865). Por ejemplo, defendió el «sistema liberal» de las republicanas América del Norte y América del Sur contra la «ridícula» idea reciente de que existía una raza latina en Europa y América que compartía un destino común. A juicio de Lastarria, la América «Latina» era una idea napoleónica cuya finalidad estribaba en restaurar el absolutismo en el Nuevo Mundo.

El ideal republicano se vio vindicado de modo dramático con la retirada de las tropas francesas de México y el derrumbamiento del Segundo Imperio. El juicio y ejecución sumarísimos de Maximiliano y dos generales conservadores mexicanos en junio de 1867 fue seguido, el 15 de julio del mismo año, de la declaración de la segunda independencia de México por Benito Juárez, el atribulado líder republicano y héroe de América. La victoria mexicana despertó mucho entusiasmo entre los republicanos europeos y con ello eliminó en gran parte la ambivalencia que los latinoamericanos habían expresado anteriormente para con Europa. Un agente principal de este nuevo acercamiento de la Europa liberal y América fue el español Emilio Castelar, orador, propagandista republicano, publicista prolífico y estadista. Aunque hoy día Castelar está casi totalmente olvidado, su fama en Hispanoamérica de 1870 a 1900 fue considerable. Fue el gran orador hispánico en una época de elocuencia, y su estilo verboso y elegante se imitó en cámaras y salas de conferencias. Dado que su actividad política después de 1867 era esporádica, Castelar se dedicó al periodismo para ganarse la vida y durante veinticinco años sus comentarios quincenales sobre política española y europea llenaron periódicos (a menudo la totalidad de la primera página) en Buenos Aires, Lima, Ciudad de México e, incluso, Nueva York.

En su condición de panhispanista, Castelar había reaccionado vivamente al mensaje de desespañolización que predicara Bilbao. Pero ahora su ánimo era distinto. Hallándose presente en un restaurante de París el 4 de julio de 1867, cuando Domingo Faustino Sarmiento (1811-1888) anunció su candidatura a la presidencia de la República Argentina, Castelar brindó por la democracia americana y por la fusión de las almas de España y América, al triunfar la libertad en ambos continentes. Sarmiento le pagó con la misma moneda rindiendo tributo al liberalismo de Castelar. El prestigio de éste en América aumentó aún más cuando pasó a ocupar la presidencia de la Primera República española en septiembre de 1873. La política de Castelar, que consistía en un gobierno central fuerte frente a las rebeliones regionales, así en la izquierda como en la derecha, cayó bien entre los líderes políticos latinoamericanos que buscaban un «liberalismo conservador» en los años de consenso posteriores a 1870.

Si el espíritu americano significaba el avance de los valores y las instituciones republicanos, también significaba la plaga de caudillos «bárbaros» que subieron al poder en los decenios posteriores a la independencia y cuyo poderío era sostenido por el carisma, por el apoyo popular o por intereses regionales. En 1845 Sarmiento había evocado, tiñiéndola incluso de romanticismo, la fuerza telúrica del cabecilla gaucho en su famosa obra *Facundo o civilización y barba-*

rie. Pero Sarmiento se mostraba ambivalente ante esta emanación de americanismo, pues también identificaba la marcha de la civilización con el ascendiente de Buenos Aires, la ciudad que miraba hacia fuera, en dirección a Europa. Después de que el tirano gaucho Juan Manuel de Rosas dominara Buenos Aites y triunfara frente al provincial Facundo Quiroga, luego «sólo está de más el tirano», y cayó en 1852 frente al avance de las instituciones liberales.[2] En el fondo, Sarmiento era un centralista de Buenos Aires, un unitario, por lo que fue natural que, como presidente de la República (1868-1874), persiguiera implacablemente al último de los caudillos regionales, Ricardo López Jordán de Entre Ríos. «Todos los caudillos llevan mi marca», anunció orgullosamente Sarmiento en el Senado.

Benito Juárez y Sebastián Lerdo de Tejada, contemporáneos de Sarmiento en México, también intervinieron vigorosamente en las provincias después de diez años de conflictos civiles declarados (1856-1867), durante los cuales se habían fortalecido centros de poder regionales como, por ejemplo, Guerrero, San Luis Potosí y Yucatán. La campaña del gobierno, cuyo objetivo era reducir a los caudillos provinciales, alcanzó su punto culminante en 1873 con la derrota y ejecución de Manuel Lozada, el veterano rebelde popular y reformador protoagrario en la remota sierra de Álica de Jalisco. A partir de 1870, los gobiernos liberales hispanoamericanos no mostraron la menor tolerancia con el «americanismo» que se presentara bajo la forma de desafíos regionales y sociales a la autoridad central, y en 1880 los presidentes Julio Argentino Roca de Argentina y Porfirio Díaz de México ya podían proclamar con confianza el reinado de la «paz y la administración».

Para entonces, el espíritu americano y su asociación con el republicanismo también habían irrumpido en Brasil, la única nación latinoamericana que conservaba instituciones monárquicas. Fue enunciado de forma inequívoca en el *Manifiesto Republicano* de 1870, que publicó un grupo de políticos e intelectuales desafectos del Partido Liberal. El Manifiesto, que dio origen a una serie de clubes y periódicos republicanos, nació de la crítica política interna, las disputas faccionales y la llamada pidiendo reformas que acompañaron a la guerra con Paraguay (1865-1870). Al hacer que Brasil se aliara con las repúblicas de Argentina y Uruguay, la guerra contribuyó en gran medida a que los liberales se dieran cuenta del aislamiento ideológico del imperio brasileño. Este aislamiento era un tema importante del manifiesto. La restauración de la república en México y la caída del régimen europeo que fomentaba la monarquía en América surtieron un claro efecto en los brasileños; el manifiesto, fechado el 3 de diciembre, no se publicó hasta tres meses después de la caída de Napoleón III. «Somos americanos», afirmaba el documento. «Nuestra monárquica forma de gobierno es en su esencia y práctica contraria y hostil a los derechos e intereses de los estados americanos.»

Convendría señalar, sin embargo, que, en contraste con Hispanoamérica, el rasgo más distintivo del movimiento republicano brasileño, reiterado en el manifiesto, era su irrevocable ligazón con el federalismo. Una república siempre había significado el derrocamiento de una monarquía opresivamente centraliza-

2. D. F. Sarmiento, *Facundo*, ed. de Alberto Palcos, Buenos Aires, 1961, p. 265.

da y la instauración de la autonomía provincial. En Hispanoamérica, los desafíos federalistas tenían que hacerse contra repúblicas centralistas que ya estaban instauradas y no contra monarquías. A pesar de esta peculiaridad, la creciente causa republicana en Brasil contribuyó mucho a realzar el sentido de solidaridad americana entre los liberales de después de 1870 en todo el continente.

El declive del constitucionalismo clásico

Un elemento significativo de la herencia liberal de América Latina era el entusiasmo por los sistemas constitucionales. La independencia política se había conquistado en el apogeo del constitucionalismo occidental, cuya convicción rectora decía que un código de leyes escritas y concebidas racionalmente podía distribuir el poder político de manera eficaz y, por ende, garantizar la libertad individual, origen principal de la armonía social y el progreso. Característicamente, los liberales constitucionales pretendían limitar la autoridad por medio de la instauración de barreras jurídicas contra el «despotismo», que asociaban con el régimen colonial. En esta tarea fueron guiados por dos variantes de la filosofía política de la Ilustración, los derechos naturales del hombre y el utilitarismo, variantes que teóricamente eran opuestas, pero que tenían en común la importancia que concedían al individuo autónomo. Aunque persistían en algunos sectores de América Latina, las doctrinas constitucionales clásicas ya se habían visto seriamente perjudicadas en el decenio de 1830 y se encontraban en plena decadencia en el de 1870.

Los escritores argentinos de la Asociación de Mayo y los de la generación de 1842 en Chile sacaban su principal orientación intelectual del ataque general que se lanzaba en Europa contra la validez de las doctrinas de los derechos naturales y la utilidad, doctrinas que ahora se juzgaban abstractas, legalistas y de discutible aplicación universal. Sarmiento reconoció la nueva dirección que tomaron las «ciencias sociales» en Francia después de 1830. En 1845 escribió: «Desde entonces sabemos algo de razas, de tendencias, de hábitos nacionales, de antecedentes históricos», y abandonáron a Bentham, Rousseau y Constant por los historiadores Thierry, Michelet y Guizot, por Sismondi y, finalmente, por Tocqueville.[3] Esteban Echeverría (1805-1851), en su libro *Dogma socialista* (1839), se mostraba atraído por los preceptos del movimiento Europa Joven de Mazzini y la socialista «religión de la humanidad» de Leroux; Alberdi, en su influyente ensayo *Fragmento preliminar al estudio del derecho* (1837), citaba a Lerminier, el popularizador francés del método comparativo e histórico con que Savigny enfocaba el derecho. Alberdi decía que el derecho no debía considerarse «como una colección de leyes escritas», sino como «un elemento vivo y continuamente progresivo de la vida social».[4]

En Chile, Lastarria también mencionó a Lerminier, pero se inspiró especialmente en la introducción de Quinet a su traducción de la filosofía de la historia de Herder. Las leyes del progreso y la decadencia humanos sólo pueden encon-

3. Sarmiento, *Facundo*, p. 118.
4. J. B. Alberdi, «Fragmento», en *Obras completas*, Buenos Aires, 1886, vol. I, p. 105.

trarse en la historia, según escribió Lastarria, y no en la naturaleza.[5] La palabra *sociabilidad*, tal como aparece en *Sociabilidad chilena* (1844) de Bilbao, pasó a ser el vocablo clave del día. Los reformadores y constituyentes liberales deben guiarse por las peculiaridades de las relaciones sociales históricamente condicionadas de un país, y no por principios abstractos. En México, esta erosión de las doctrinas liberales clásicas apareció antes de la Reforma sólo en los ensayos de Mariano Otero, figura secundaria. Los mexicanos, en comparación con los liberales argentinos y chilenos, se mostraron peculiarmente resistentes, antes de 1870, a las ideas nuevas que llegaban de Europa.

La nueva orientación del pensamiento social y jurídico latinoamericano se reflejó claramente en la Constitución argentina de 1853. A pesar de la reconocida influencia del modelo norteamericano en la forma del documento, gran parte de su espíritu procedía de las *Bases* (1852) de Alberdi, escritas desde su exilio de Chile para los redactores de la Constitución. Aplicando los temas de su *Fragmento* de 1837, Alberdi pedía originalidad en la Constitución, que debía reflejar las condiciones reales del pueblo. El espíritu legalista de la Constitución de 1826 debía abandonarse porque no armonizaba con «las necesidades modernas del progreso argentino».[6] La libertad sigue siendo el principal objetivo constitucional, pero la nueva era exige más espíritu práctico y menos teoría. Los redactores de la Constitución debían estar versados en economía y no sólo «en ciencias morales».[7] La Constitución de la nación argentina recién consolidada debía garantizar la expansión del comercio, el nacimiento de un espíritu de la industria, la libre búsqueda de la riqueza, la entrada de capital extranjero y, sobre todo, la inmigración. Estas prioridades se recogieron y especificaron en los artículos 25 y 67 del documento que surgió de la Convención de Santa Fe. Así pues, el culto al progreso material que sumergió a la elite gobernante e intelectual entre 1870 y 1914 armonizaba con el espíritu pragmático de la Constitución.

Los preceptos de la cambiante filosofía del derecho también resolvieron el principal problema constitucional de la Argentina decimonónica: la organización territorial. Los escritores de la Asociación de Mayo habían tratado de superar el estéril conflicto entre federalistas y unitarios. Los ideales de la tradición unitaria de Buenos Aires y los intereses de las provincias tenían que conciliarse. En la práctica, esta conciliación significó adoptar la forma federal de organización en 1853, junto con un renovado compromiso de convertir la ciudad en un distrito federal y, por consiguiente, la capital de la República. La oposición a la federalización salió principalmente de la provincia de Buenos Aires, que había monopolizado los beneficios económicos de la independencia durante medio siglo. Cuando finalmente se creó el Distrito Federal en 1880, Alberdi vio «el poder despótico de la evolución» y el «progreso natural de la vida civilizada» en movimiento.[8] A su juicio, la colonia había cedido finalmente ante la República. Pero la realización del sueño unitario también solidificó la dominación efectiva

5. J. V. Lastarria, «Investigaciones sobre la influencia social de la conquista i del sistema de los españoles en Chile» (1844), en *Obras completas*, Santiago, 1909, vol. VII, p. 25.

6. J. B. Alberdi, *Bases y puntos de partida para la organización política de la república argentina*, Buenos Aires, 1953, p. 14.

7. *Ibid.*, p. 23.

8. J. B. Alberdi, *La república argentina consolidada en 1880*, Buenos Aires, 1881, p. XIII.

de la ciudad de Buenos Aires sobre las provincias. El federalismo teórico de la Constitución retrocedió ante las realidades de la centralización.

Al estudiar las constituciones del hemisferio en 1852, Alberdi distinguió el Código chileno de 1833 (junto con el de los Estados Unidos) como modelo de originalidad. Uno de los autores principales de este documento admirable era Mariano Egaña, aristócrata y conservador declarado en política, que había pasado el periodo 1824-1829 en Europa y absorbido las ideas de Edmund Burke y de los tradicionalistas franceses, Bonald y De Maistre. En la versión definitiva de la Constitución se modificaron algunas de las proposiciones extremas de Egaña, tales como la de un presidente reelegible de forma indefinida y la de un Senado hereditario. Además, se incluyó una referencia a la soberanía popular. Pese ello, el presidente seguía apareciendo como un monarca vestido de republicano, de concierto con un Senado oligárquico pero superior al mismo. Se previó la restauración de los privilegios de la Iglesia, así como la vinculación de los bienes raíces, ambas cosas circunscritas en la Constitución de 1828. Que un liberal político como Alberdi alabase este documento conservador se comprende en parte por la amplitud de la reacción en el pensamiento europeo contra la filosofía de los derechos naturales y contra el igualitarismo radical de la Revolución francesa. Este cambio de premisas filosóficas también puede interpretarse como reconocimiento del prestigio de que gozaba la estabilidad constitucional de Chile. La «paz de Chile» parecía un modelo envidiable para Argentina después de una generación de guerra civil.

La Constitución de 1833 suscitó muchas polémicas en el Chile de mediados de siglo, pero las polémicas disminuyeron gradualmente y dieron paso al consenso después de 1891. Diversos críticos, entre ellos Lastarria, el historiador Benjamín Vicuña Mackenna, y un futuro presidente, Federico Errázuriz, coincidieron en que el documento daba cuerpo a una «reacción colonial», guiada por el ministro autoritario Diego Portales, contra el espíritu liberal de la revolución por la independencia.[9] El modelo de estos críticos era la Constitución de 1828, que podría haber hecho efectivo «el gran principio de la regeneración», así como «la república democrática». Sin embargo, dado que tanto los críticos como los defensores de la Constitución de 1833 rechazaban la visión «de mecanismo» de la sociedad y preferían la «noción de organismo»,[10] y dado que ambos grupos adoptaban la filosofía histórica del derecho, sus posiciones estaban destinadas a fundirse. Además, formaban parte de la misma elite reducida que se enorgullecía del pacífico crecimiento económico del país y de sus victorias en la guerra del Pacífico (1879-1883). Los liberales podían sentirse satisfechos de las reformas de 1871-1874, en particular de la limitación de la presidencia a un único mandato. Como dijo un comentarista en 1887, «la enfermiza y débil planta de 1833» había «crecido convirtiéndose en un gigantesco árbol de cincuenta años de edad».[11] Al

9. J. V. Lastarria, «Don Diego Portales, juicio histórico» (1861), en *Obras*, vol. IX, p. 203; B. Vicuña Mackenna, *Dom Diego Portales*, Santiago, 1937, pp. 135-137 (1.ª ed. 1883); F. Errázuriz, *Chile bajo el imperio de la constitución de 1828*, Santiago, 1861.

10. Los términos y las expresiones son de Lastarria, «Constitución de Chile comentada» (1856), en *Obras*, vol. I, pp. 193-196 y 202-205.

11. Citado en Simon Collier, «Historiography of the "Portalian" period (1830-1891) in Chile», *Hispanic American Historical Review*, 57 (1977), p. 666.

pasar el poder del presidente a la legislatura a raíz de la Revolución de 1891, surgió una benigna interpretación *whig*.* Historiadores liberales, como, por ejemplo, Diego Barros Arana y Luis Galdames, vieron la Constitución conservadora como un elemento integrante de la incomparable historia de prosperidad y evolución pacífica de Chile.

En México, el impulso constitucionalista liberal fue más fuerte y más persistente que en Argentina y Chile. El Congreso Constituyente de 1856-1857 reaccionó vivamente contra el último gobierno de Antonio López de Santa Ana (1853-1855), a quien tachó de dictador centralista conservador. El documento que surgió del Congreso no sólo reafirmaba el federalismo, sino que, además, instauraba un régimen parlamentario basado en una legislatura de una sola cámara y un ejecutivo limitado. Aunque la Constitución en 1857 sirvió de estandarte de la causa liberal y republicana en el decenio siguiente, sólo tuvo un reinado breve, unos cuantos meses en 1857 y de 1861 a 1863. Juárez recibió oficialmente poderes dictatoriales en 1864 para que dirigiese la lucha contra Maximiliano y los franceses. Cuando el gobierno convocó elecciones en agosto de 1867, la convocatoria incluía una serie de «reformas», en particular el veto presidencial y la añadidura de un Senado, cuya finalidad era restaurar el «equilibrio constitucional». La expresión era de Lerdo de Tejada, principal ministro y suplente de Juárez durante la guerra, que probablemente inspiró las reformas. El sometimiento de las reformas a plebiscito, tal como propuso el gobierno, despertó una fuerte oposición de los defensores de la Constitución, que consideraban que tal procedimiento era arbitrario. Durante el decenio siguiente, fue posible organizar insurrecciones contra los gobiernos de Juárez y Lerdo en nombre de la Constitución, las cuales culminaron con el triunfo de la rebelión de Porfirio Díaz en 1876.

Por haber sido la bandera de la defensa nacional contra la intervención extranjera, la Constitución mexicana de 1857 adquirió un aura de santidad sin igual en América Latina. Pese a ello, en 1880 la defensa de la Constitución pura ya había sido mermada de forma decisiva. La influencia de la escuela histórica del derecho, por mediación de Edouard Laboulaye, seguidor francés de Savigny, era visible en la campaña oficial que vio cumplir su propósito de restablecer un Senado. El Senado mexicano, al igual que el chileno de 1833 a 1871, no se creó sólo a modo de contrafuerte frente a un exceso de democracia, sino que también tenía que ser un agente de centralización. Por esto Porfirio Díaz, una vez en el poder, retuvo el Senado (adoptado en 1874) a pesar de que sus seguidores constitucionalistas reclamaban la abolición del mismo. Una campaña a favor de nuevas reformas de la Constitución que dieran un gobierno «más fuerte» fue iniciada por una sedicente nueva generación de intelectuales entre 1878 y 1880. Encabezados por Justo Sierra (1848-1912), combinaban la filosofía histórica del derecho con nuevas doctrinas «científicas» para proporcionar un apoyo significativo a un régimen autoritario que duraría treinta y cinco años. Aunque distaba mucho de haber muerto, el constitucionalismo doctrinario (o clásico) en México

* Según la interpretación liberal (*whig*) de la historia constitucional de Gran Bretaña (y, por extensión, de otros países), la libertad fue ampliándose poco a poco a lo largo del tiempo. *(N. del t.)*

cedió ante los imperativos de una nueva era de progreso económico y estabilidad política.

La supremacía del Estado secular

El elemento del programa liberal clásico de América Latina que distinguía a los liberales de los conservadores era el ideal del Estado secular.[12] Los objetivos de secularización y reforma chocaban teóricamente con los del liberalismo constitucional, ya que entrañaban un fortalecimiento, en vez de un debilitamiento, de la autoridad del gobierno. Sin embargo, el declive del constitucionalismo clásico antes del decenio de 1870 hizo que este conflicto tradicional fuese menos visible, y para las elites intelectuales y gubernamentales el triunfo del liberalismo pasó a ser sinónimo del avance del Estado laico.

Un Estado secular moderno estaba formado por individuos libres, iguales ante la ley y sin restricciones en la busca de su propio interés ilustrado. Eran, ante todo, ciudadanos cuya principal lealtad iba dirigida a la nación y no a la Iglesia o a otros restos corporativos de la sociedad colonial. Como ciudadanos tenían un estatuto civil que debía regular y administrar el Estado. Las estadísticas vitales, los procesos fiscales, el procedimiento judicial, la educación, incluso el calendario y los nacimientos, las bodas y las defunciones, todo ello debía apartarse del control de la Iglesia. La riqueza eclesiástica, tanto si consistía en diezmos, bienes raíces o hipotecas, debía pasar de la mano muerta de la Iglesia y convertirse en estímulo de la empresa individual. Estos objetivos de la secularización los enunciaron autores y directivos liberales de los decenios posteriores a la independencia, por ejemplo los gobiernos reformistas de Bernardino Rivadavia en Buenos Aires (1822-1823) y de Valentín Gómez Farias en México (1833-1834). La descripción que hizo Sarmiento de la mentalidad colonial de Córdoba en contraste con la moderna y liberal Buenos Aires, el análisis que efectuó José María Luis Mora (1794-1850) del espíritu corporativo en México y el llamamiento a la emancipación espiritual que Lastarria y Bilbao hicieron en Chile se cuentan entre las primeras expresiones clásicas de lo que más adelante, en el periodo posterior a 1870, serían postulados generalizados.

El programa liberal de secularización y reforma anticorporativa se formuló con la máxima claridad en México, donde engendró una ideología conservadora opuesta en los decenios de 1830 y 1840, la creación de un partido conservador en 1849 y una guerra civil entre liberales y conservadores de 1854 a 1867. El programa liberal se hizo más radical a medida que aumentó la oposición conservadora. La moderada ley Lerdo de 1856, que obligaba a la Iglesia a vender sus bienes raíces a los arrendatarios, fue sustituida por la nacionalización pura y simple de todas las propiedades no esenciales de la Iglesia en 1859. La libertad de culto, que había sido rechazada como artículo constitucional en 1856, fue decretada por el gobierno Juárez en diciembre de 1860, un año después de que otro decreto separase la Iglesia del Estado. Se trataba en esencia de medidas de guerra, junto con la secularización de los cementerios, el matrimonio, las esta-

12. Véase Lynch, *HALC*, VIII, capítulo 2.

dísticas vitales y los hospitales, así como la supresión de los conventos de monjas. Conocidas por el nombre colectivo de «La Reforma», las leyes se incluyeron en la Constitución en 1873 y pasaron a ser parte permanente de la heroica herencia liberal.

La secularización en Argentina, Brasil y Chile vino después, y se llevó a cabo de forma más gradual, aunque tal vez más decisivamente que en México. Tras cincuenta años de paz relativa, durante los cuales la Iglesia católica gozó de estatuto oficial, el periodo 1870-1890 se caracterizó por continuas disputas entre la Iglesia y el Estado, por debates nacionales en las legislaturas y la prensa, y por la aprobación de las medidas reformistas estándar. La pauta y el momento de esta actividad corrieron parejos con la experiencia de naciones católicas europeas tales como Francia, Alemania e Italia, donde el espíritu de liberalismo secular se vio agudizado por la intransigencia del papa Pío IX (1846-1878) ante el mundo moderno. Después de publicarse el *Syllabus errorum* en 1864 y de pronunciarse la infalibilidad del papa en 1870, el ultramontanismo adquirió nueva vida entre los cleros nacionales, y el enfrentamiento de la Iglesia con el Estado se hizo inevitable en Argentina, Chile y Brasil, como ocurría en Europa.

En cada uno de los tres países, el conflicto latente resultó activado por un incidente relativo a un problema característico. En Chile, fue el control de los cementerios por parte de la Iglesia, problema que afloró a la superficie en 1871, cuando el obispo de Concepción negó el entierro público a Manuel Zañartu, prominente oficial del ejército, que durante muchos años había vivido con una querida sin ocultarlo. En Brasil, el problema visible fue el estatuto de la francmasonería, que había penetrado mucho en los círculos imperiales y gozado de la tolerancia de la jerarquía eclesiástica, aunque ahora era condenada por el papa. Debajo del asunto de la masonería se ocultaba otro problema de mayor importancia política: la estrecha identificación de la Iglesia brasileña con el imperio. Ambos problemas se hicieron públicos en 1872, cuando el obispo de Río de Janeiro suspendió a un sacerdote por haber predicado en una logia masónica. Hubo seguidamente una vigorosa campaña antimasónica a cargo de los obispos Vital de Pernambuco y Macedo Costa de Pará. En Argentina, el enfrentamiento tuvo lugar un decenio más tarde y el motivo fueron los límites de la educación controlada por el Estado, que había avanzado rápidamente desde 1870. En 1884 el obispo interino de Córdoba prohibió a los padres católicos que enviaran sus hijas a una escuela normal y pública cuyos directivos eran protestantes, incidente que acabaría provocando una ruptura de dieciséis años en las relaciones entre el gobierno argentino y el papado.

Las bases del Estado secular se colocaron de forma más pacífica y decisiva en Argentina, Brasil y Chile que en México porque los reformadores encontraron menos resistencia. Los establecimientos de la Iglesia eran más débiles. Las poblaciones eran más escasas y carecían de la reserva de intensidad religiosa de los poblados rurales de México. Influencias externas, tanto intelectuales como sociales, predominaban más. Por ejemplo, la presencia de una influyente comunidad de comerciantes protestantes en Valparaíso fue lo que obligó al abandono virtual de la intolerancia oficial en 1865 por medio de una ley que «interpretaba» el artículo 5 de la Constitución chilena. La tolerancia apenas fue problema en Argentina y Brasil. Uno de los argumentos convincentes que se

emplearon en Argentina para instituir el matrimonio civil y un registro de la misma índole en 1884 fue que la burocracia eclesiástica era insuficiente ante la afluencia de inmigrantes. En los tres países, los objetivos principales de la secularización pudieron alcanzarse sin tener que atacar las propiedades de la Iglesia, causa de enconados conflictos en México. En Chile y Argentina, pudieron alcanzarse sin recurrir a la separación jurídica de la Iglesia y el Estado. La separación llegó finalmente a Chile en 1925, pero nunca a Argentina, posiblemente el país más secularizado de toda América Latina. En Brasil, la separación de la Iglesia y el Estado, junto con otras medidas de la reforma liberal, quedó subsumida en el movimiento republicano, recibió un apoyo intelectual complementario del positivismo y se instituyó decisivamente en el plazo de un año a partir de la caída del imperio en 1889.

Así pues, en 1890, los liberales, o «laicistas», como les llamaban en Argentina, se habían impuesto. El papado, las jerarquías nacionales y sus partidarios laicos de signo conservador se conformaron temporalmente con el avance general del Estado secular. La desaparición de problemas relacionados con la Iglesia fue una prueba más de que se había llegado al consenso entre las elites latinoamericanas.

El ideal evanescente de una sociedad burguesa rural

Una de las anomalías del legado liberal era la yuxtaposición de centralismo político e individualismo socioeconómico. Aunque la oposición constitucionalista liberal a la autoridad centralizada del Estado se debilitó, la adhesión a la economía de *laissez-faire* siguió siendo fuerte. En el centro de una sociedad liberal, se encontraba el individuo ilustrado, jurídicamente igual a los demás y libre de dedicarse a sus propios intereses. Estos intereses se basaban en la propiedad, un derecho considerado como una extensión del derecho del individuo a la vida misma. Por consiguiente, la santidad de la propiedad privada era defendida tanto por las doctrinas de los derechos naturales como por las de la utilidad, y pasó a ser un postulado liberal virtualmente indiscutible.

En América Latina, como en otras sociedades agrícolas, los liberales habían depositado sus mayores esperanzas de armonía social y progreso económico en el pequeño propietario. La transformación del liberalismo, a partir de 1870, de una ideología reformista a un mito unificador cabe verla en parte como la insuficiencia del ideal del pequeño propietario en países integrados por latifundistas y campesinos dependientes, ya fueran esclavos, peones, terrazgueros hereditarios o habitantes de los poblados comunales indios. En una era caracterizada por la reaparición de las economías exportadoras, las elites podían aferrarse, y se aferraban, a las formalidades de la filosofía social liberal al mismo tiempo que descuidaban el espíritu anterior de la misma.

Los esfuerzos de los reformadores resultaron perjudicados por las limitaciones de la teoría liberal, así como por las realidades de la sociedad latinoamericana. Los liberales hacían una distinción entre la propiedad corporativa o jurídicamente vinculada y la propiedad individual. La primera, creación de la sociedad, podían restringirla los legisladores; la segunda, anterior a la sociedad, no. Bajo

la influencia de los «economistas» dieciochescos, especialmente de Gaspar Melchor de Jovellanos, cuyo *Informe de ley agraria* (1795) era venerado en todo el mundo hispánico, los liberales opinaban que el problema central de la sociedad era la eliminación de privilegios legales y jurídicos de carácter colonial. Los consideraban obstáculos que impedían realizar un orden económico «natural». Aunque los liberales idealizaban con frecuencia a la burguesía rural de la Francia posrevolucionaria o al pequeño propietario agrícola de los Estados Unidos antes de la guerra de Secesión, su teoría no aportaba ninguna base para ofrecer resistencia a la acumulación indebida de tierra por parte de individuos.

En México, el blanco principal de la reforma socioeconómica entre los decenios de 1830 y 1850 era la propiedad eclesiástica vinculada, mientras que en Chile lo eran las haciendas vinculadas singularmente fuertes, propiedad de laicos, los llamados «mayorazgos», que fueron abolidos por ley en 1852. La propiedad comunal «privilegiada» de los indios también fue objeto de ataques en México, y la Constitución de 1857 la hizo vulnerable a la usurpación. Los liberales de antes de 1870, siguiendo a Jovellanos, se lamentaron del exceso de propiedades privadas, en particular de las que no se cultivaban. Sin embargo, sus sucesores, tales como la generación de 1880 en Argentina o la elite porfiriana en México, toleraban la rápida acumulación de propiedades privadas que acompañaba a la expansión de la agricultura comercial y, de hecho, a menudo se beneficiaban personalmente de dicha acumulación.

Así pues, la visión liberal de una sociedad burguesa rural, impregnada de la ética del trabajo, se desvaneció después de 1870. No sólo fueron inútiles los esfuerzos por poner en circulación propiedades vinculadas, sino que lo mismo ocurrió con los queridos planes de colonización a cargo de agricultores europeos. Desde luego, la afirmación que hizo Alberdi en 1852, «gobernar es poblar», inspiró numerosos esfuerzos colonizadores en Argentina, empezando con los prósperos asentamientos suizos que el gobierno de Justo José de Urquiza introdujo en Santa Fe. En Chile, se fundaron comunidades agrícolas de unas 3.000 personas en total en la región meridional de Llanquihue, con el apoyo de los notables ensayos sobre colonización de Vicente Pérez Rosales (1854) y Benjamín Vicuña Mackenna (1865).

También en México había mucho entusiasmo colonizador, aunque la pérdida de Texas y la guerra con los Estados Unidos hicieron que la colonización se alejara de la frontera para dirigirse hacia «las partes ya pobladas de la República». En 1849, Mora recomendó encarecidamente «la fusión de todas las razas y colores» como medio de atajar futuras rebeliones indias como las que acababan de experimentarse en Yucatán y la Huasteca.[13] Las ideas relativas a la colonización persistieron en México durante todo el siglo, pero dieron todavía menos resultados tangibles que en América del Sur. En Argentina, el envejecido Sarmiento seguía imaginando una sociedad transformada por agricultores europeos cuando pronunció su famosa súplica en 1883: «Seamos [como] los Estados Unidos».[14]

13. Palabras de la carta que Mora dirigió al ministro de Relaciones Exteriores de México (31 de julio de 1849), Luis Chávez Orozco, ed., *La gestión diplomática del doctor Mora*, Archivo histórico diplomático mexicano, n.° 35, México, 1931, pp. 151-152.

14. La última frase de la edición de 1915 de *Conflicto y armonías de las razas en América*.

El pequeño propietario también fue idealizado por los líderes del movimiento brasileño partidario de la abolición de la esclavitud. André Rebouças, en su *Agricultura nacional* (1883), veía una «democracia rural» que era fruto de «la emancipación del esclavo y su regeneración por medio de la tenencia de tierras».[15] Tanto Rebouças, hijo de mulatos pobres, como Joaquim Nabuco (1849-1910), hijo de terratenientes aristocráticos de Pernambuco, pensaban que el progreso económico y moral del país se veía retrasado por una decadente sociedad latifundista que se apoyaba en la esclavitud. En su obra *Abolicionismo* (1883), Nabuco demostraba la funesta influencia de la esclavitud en todos los aspectos de la vida brasileña. Dijo que hacía que «el aire mismo fuera servil». El restablecimiento de la agricultura ocupaba un lugar central en su visión de un Brasil libre. ¿Llegaría este restablecimiento por medio de una reforma agraria que acompañaría a la emancipación, produciendo una nueva clase formada por pequeños propietarios, en parte ex esclavos, en parte colonos europeos, en parte ex dueños? ¿O dependería el progreso de la agricultura de los esfuerzos de la clase hacendada que ya existía una vez se hubiera liberado de la corrupción que la esclavitud imponía? Nabuco se mostró ambivalente al respecto antes de 1888. Después de la emancipación y de la caída de la monarquía, fue aceptando progresivamente, como muchos liberales hispanoamericanos posteriores, el *statu quo* rural.

El ascendiente del positivismo

El consenso político de las postrimerías del siglo XIX era defendido por una serie de ideas filosóficas y sociales que proclamaban el triunfo de la ciencia en América Latina. A esta serie de ideas se le da comúnmente el nombre de positivismo, aunque no existe ninguna definición reconocida del término. En su sentido filófico, el positivismo es una teoría del conocimiento, en la cual el método científico representa el único medio de conocer que tiene el hombre. Los elementos de este método son, primeramente, el énfasis en la observación y los experimentos, con el consiguiente rechazo de todo conocimiento apriorístico y, en segundo lugar, la búsqueda de las leyes de los fenómenos o la relación entre ellos. Sólo podemos conocer fenómenos, o «hechos», y sus leyes, pero no su naturaleza esencial ni sus causas últimas. Esta teoría del conocimiento no era nueva en el siglo XIX, lo único nuevo eran su formulación sistemática y el propio término *positivismo*, las dos cosas creadas por Auguste Comte en su *Cours de philosophie positive* (1830-1842). Como conjunto de ideas sociales, el positivismo compartía la opinión contemporánea de que la sociedad era un organismo en desarrollo y no una colección de individuos, y que la única forma apropiada de estudiarla era mediante la historia. Estas características de la filosofía de Comte eran, como dijo John Stuart Mill en 1865, «la propiedad general de la época», lo cual explica por qué el término ha sido objeto de un uso tan extenso y de una definición imprecisa.[16]

15. Citado en Richard Graham, «Landowners and the overthrow of the empire», *Luso-Brazilian Review*, 1 (1970), p. 48.
16. J. S. Mill, *Auguste Comte and positivism*, Ann Arbor, 1961 p. 8.

Si se considera el positivismo como el sistema filosófico de Auguste Comte, sus formulaciones originales fueron la clasificación de las ciencias y la ley de los tres estados. Comte presentó la «filosofía positiva» como la interralación de las diversas «ciencias de la observación», considerándolas «sometidas a un método común y como partes diferentes de un plan general de investigación».[17] Esta interrelación es jerárquica en su forma. Al estudiar y clasificar las ciencias (o incluso una ciencia dada), hay que pasar de lo más sencillo, más general, más abstracto y más independiente a lo más complejo e interrelacionado. Por ejemplo, se avanza de la física celeste a la terrestre (de la astronomía a la mecánica y a la química), o de la física a la fisiología y, finalmente, a la física social o la sociología, las menos perfeccionadas y más complicadas de las ciencias. Este procedimiento es natural porque en cada una de sus concepciones la mente humana pasa sucesivamente por tres estados, el teológico (imaginario [*fictif*]), el metafísico (abstracto) y el científico (positivo). Por extensión, la sociedad misma también atraviesa estos estados. El principal problema que Comte veía en el estado del conocimiento en su época era que los métodos teológico y metafísico, habiendo desaparecido en gran parte para tratar los fenómenos naturales, «aún se usan, en cambio, de manera exclusiva ... en todo lo referente a los fenómenos sociales».[18]

La educación de una nueva elite

En América Latina, la filosofía de Comte ejerció su principal influencia directa en los esfuerzos por reformar la educación superior para que respondiese a los imperativos de la nueva era. Las economías modernas progresistas y los gobiernos efectivos estables exigían un liderazgo imbuido de un dominio sistemático de la ciencia moderna. Las tradicionales universidades, academias e institutos profesionales se consideraban inadecuados para la tarea. Y, pese a ello, en esta época de consenso había poca disposición a abolir o siquiera renovar las instituciones existentes, excepto en las circunstancias singulares de México. En vez de ello, se creaban entidades nuevas, centros de preparación científica que acabarían influyendo en las escuelas establecidas.

En México, la estructura universitaria oficial fue víctima de la reforma de mediados de siglo, y el foco de la renovación educativa fue la Escuela Nacional Preparatoria, fundada con la restauración de la República en 1867.[19] La inspiró Gabino Barreda (1818-1881), profesor de medicina que había asistido a las clases de Comte de 1848 a 1851 y que aportó el positivismo a la comisión creada por el presidente Juárez con vistas a la reforma de la educación. La nueva escuela, que fue dirigida por Barreda hasta 1878, sustituyó al antiguo y estimado Colegio de San Ildefonso y asumió el papel de éste como principal educador de la elite intelectual y gubernamental de México.

17. A. Comte, *Cours de philosophie positive*, 5.ª ed., París, 1907-1908, vol. I, p. XIV.
18. *Ibid.*, p. 12.
19. La desaparición de la Real y Pontificia Universidad de México, clausurada y vuelta a abrir varias veces después de 1834, llegó finalmente con el decreto de Maximiliano fechado el 30 de noviembre de 1865. El decreto confirmaba anteriores medidas liberales de 1857 y 1861. La universidad actual, fundada en 1910, la propuso por primera vez Justo Sierra en 1881.

El agente de la educación positivista en Argentina fue la Escuela Normal de Paraná, creada en 1870 por el presidente Sarmiento. La escuela sobrepasó ampliamente el papel que debía desempeñar como institución provincial modélica para la preparación de maestros. Teniendo como maestros a inspirados pedagogos-filósofos tales como José María Torres, Pedra Scalabrini y J. Alfredo Ferreyra, una insólita proporción de sus alumnos llegaron a ser líderes de la nación. El equivalente brasileño de estas instituciones era la Escola Militar, que pasó a ser una entidad distinta en 1874. La orientación positivista (y republicana) de la escuela fue obra de Benjamín Constant (1836-1891), que era su profesor de matemáticas y, más adelante, sería ministro de Educación en el primer gobierno de la República. La entidad análoga en Chile, el Instituto Pedagógico de la Universidad de Chile, no se fundó hasta 1889. La filosofía educativa de signo positivista fue bien recibida por los liberales Lastarria y Barros Arana ya en 1868, pero su promotor principal fue Valentín Letelier (1852-1919), alumno del segundo. Letelier comenzó su campaña reformista en 1879, y tras una misión educativa en Alemania de 1882 a 1886, volvió a Chile para fundar el Instituto y ser el más importante intelectual y líder educativo del país durante los treinta años siguientes.

Gran parte del estudio del positivismo latinoamericano se ha concentrado en los esfuerzos por establecer la religión de la humanidad y la iglesia positivista, obsesiones de la «segunda carrera» de Auguste Comte a partir de 1848. Los seguidores franceses de Comte se dividieron entre positivistas religiosos u ortodoxos, bajo el liderazgo de Pierre Lafitte, y positivistas filosóficos o heterodoxos, que, siguiendo a Emile Littré, rechazaban los esquemas religiosos de Comte. Si bien el positivismo heterodoxo era por su propia naturaleza difuso y difícil de identificar como tal, los proponentes del positivismo ortodoxo eran un grupo pequeño, coherente y claramente identificable, formado por «verdaderos» discípulos de Comte, hombres como los hermanos Lagarrigue, Jorge y Juan Enrique, en Chile; Miguel Lemos y Raimundo Teixeira Mendes, en Brasil, y, un poco más adelante, Agustín Aragón en México. Así pues, el positivismo ortodoxo, como nueva religión, nueva iglesia y como culto complejo, gozó de gran notoriedad, pero sus efectos sobre el pensamiento social y político fueron leves. Como filosofía de la educación en América Latina, el positivismo era claramente heterodoxo, y líderes como Barreda, Constant y Letelier volvían la espalda a la religión de la humanidad.

La influencia positivista se advierte en tres características generales de la teoría de la educación de esta era: primeramente, el énfasis en el aprendizaje «enciclopédico» de asignaturas colocadas en una jerarquía ordenada; en segundo lugar, el creciente sesgo favorable a lo científico y práctico en contraposición a los estudios humanísticos, y, en tercer lugar, la adhesión al secularismo y al control estatal. Los educadores positivistas creían que un currículo uniforme, basado en el estudio sistemático de las ciencias, estimularía el orden mental y social, y corregiría la influencia anárquina de «las doctinas disolventes del siglo XVIII».[20] En la prescripción que dio Comte para una «educación universal»,

20. Las palabras son de Barreda y aparecen en «De la educación moral» (1863), en *Opúsculos, discusiones y discursos*, México, 1877, p. 117.

el alumno estudiaba las diversas ciencias siguiendo el orden de su complejidad y, al final, adquiría un sentido de su interrelación.[21] Las matemáticas eran los cimientos, como inculcó Constant a generaciones de estudiantes de la Escola Militar; la sociología era el coronamiento. La ciencia de la sociedad podía llevar al alumno a una comprensión de las leyes del desarrollo, una nueva forma de estudiar la historia que sustituyera lo que Letelier condenaba por considerarlo una estúpida crónica de nombres y acontecimientos.[22]

La tradicional orientación humanística e idealista de la educación superior persistió, pero algunas innovaciones positivistas lograron ganar terreno antes de 1900. En Chile, Letelier y otros llevaron a cabo con éxito una campaña para que se eliminase al latín exigido en el currículo, parecida a la que se hizo en la Escuela Normal de Paraná. En México, estalló una polémica en 1880 en torno a la elección de textos de lógica para la Escuela Nacional Preparatoria. Los positivistas acabaron imponiéndose, pero tuvieron que esperar hasta la reforma del currículo que se hizo en 1896, a la que siguió la publicación, en 1903, de *Nuevo sistema de lógica*, de Porfirio Parra, que fue el apogeo del pensamiento educativo positivista en México. El entusiasmo por los estudios técnicos y utilitarios especializados, a pesar de que aparentemente se contradecían con la predilección de Comte por el aprendizaje enciclopédico, fue el legado permanente de la época del positivismo. Sin embargo, la pedagogía inspirada por el positivismo en América Latina retuvo el carácter muy sistematizado, e incluso autoritario, del pensamiento del maestro, lo que tal vez obstaculizó la investigación científica libre y original.

A pesar de que después de 1848 Auguste Comte mostró una simpatía creciente por la Iglesia católica y de su llamamiento para que las escuelas se separaran del Estado, la educación superior de inspiración positivista no se apartó de los tradicionales objetivos liberales de secularización y control estatal. La doctrina positivista podía interpretarse de varias maneras para que encajara en las condiciones locales. En México, la reconciliación parecía ser lo más importante para ella, empezando por la dramática *Oración cívica* (1867) de Barreda. A partir de la Reforma, el anticlericalismo fue acallado, mientras que lo expresaban de forma más abierta los educadores positivistas en Argentina, Brasil y Chile, hombres como Luis Pereira Barreto, Constant y Letelier. Sin embargo, la diferencia era más aparente que real. Positivistas heterodoxos en toda América Latina, siguiendo el ejemplo de los franceses Littré y Jules Ferry, descartaron las idiosincráticas opiniones religiosas y sociales de los últimos años de Comte.

21. Véase Paul Arbousse-Bastide, *La doctrine de l'éducation universelle dans la philosophie d'Auguste Comte*, París, 1957.

22. V. Letelier, «El nuevo plan de estudios secundarios i la filosofía positiva» (1879), en *La lucha por la cultura*, Santiago, 1895, p. 301. El sesgo positivista hacia la educación científica era, en realidad, una tergiversación de las teorías pedagógicas de Auguste Comte. La intención de éste era que las ciencias no se introdujesen hasta la edad de quince años; antes de esa edad, la instrucción tenía que ser en las artes y las lenguas, y efectuarse en casa bajo dirección materna. Pero el positivismo surtió poco efecto en la educación primaria y, por ende, se pasó por alto el equilibrio que había en la pedagogía de Comte.

«Política científica» y autoritarismo

Aunque el positivismo no era explícitamente una teoría de la política, sus preceptos proporcionaron postulados importantes a la elite gobernante de América Latina. El concepto de *política científica* se expresó formalmente en México y Chile, y menos formalmente en Argentina y Brasil. El concepto entrañaba la convicción de que los métodos de la ciencia podían aplicarse a los problemas nacionales. Se consideraba la política como una «ciencia experimental», basada en hechos. Los estadistas ya no debían guiarse por teorías abstractas y fórmulas jurídicas, que no habían hecho más que provocar revoluciones y desorden. Ahora, había que guiarse por la observación, la investigación paciente y la experiencia. Había que conceder un valor nuevo a lo económico, lo concreto y lo práctico.

A pesar de la hostilidad que despertaban en ellos las abstracciones políticas, que a su modo de ver eran el sello de la mentalidad «metafísica», los defensores de la política veneraban la teoría. Era el punto de partida para llegar a una ciencia de la sociedad y servía para coordinar los hechos observados. Comte había dicho que en la etapa positivista la mente humana ya no se preocupa por el origen y el destino del universo o por la búsqueda de las esencias, sino que, en vez de ello, trabaja para «descubrir, mediante una buena combinación de razón y observación, las leyes efectivas [de los fenómenos]».[23] Tales leyes eran el carácter cada vez más científico de la mente humana y, por lo tanto, de la sociedad (los tres estados de Comte), la «idea fundamental del progreso» y la relatividad histórica de las instituciones.

Un dogma de la política científica en su origen decía que la sociedad debía ser administrada, en vez de gobernada, por representantes elegidos. El primero en expresar esta idea fue Henri de Saint-Simon, predecesor de Comte y colaborador suyo en los primeros tiempos, quien, al igual que Comte, buscaba un principio de orden para una Europa desorganizada por los «metafísicos y legistas» y por los dogmas de la Revolución francesa. La nueva sociedad sería de carácter industrial, y Saint-Simon arguyó que *les industriels*, hombres prácticos que conocían las finanzas y sabían preparar presupuestos, debían ser los nuevos administradores. Comte también contaba con la intervención de una elite de *savants* que vieran la relación entre el análisis científico y el político y, por ende, pudieran marchar a la cabeza de la regeneración social. En su forma latinoamericana modificada, estas ideas reforzaron la inclinación hacia la tecnocracia, que se remontaba, como mínimo, a los Borbones del siglo XVIII.

La política científica tenía una relación ambivalente con el liberalismo político latinoamericano, que de ideología se había transformado en mito. Sus preceptos eran en gran parte la repudiación de los principios liberales clásicos; a decir verdad, en la formulación de Comte podía leerse *liberal* donde decía *metafísico* como segundo estado de la historia. En 1870 la clásica fe liberal en los sistemas constitucionales ya se había visto erosionada por la afluencia de teorías sociales e históricas análogas al positivismo. El tono autoritario y tecnocrático

23. Comte, *Cours*, vol. I, p. 3.

de la política científica contribuía a aumentar esta erosión. Pese a ello, los que abogaban por la política científica se tenían por liberales o, de vez en cuando, «neoliberales» o «conservadores-liberales». La confusión y la conciliación de términos teóricamente contradictorios era una característica de esta era de consenso.

En México, el concepto de la política científica lo desarrollaron Justo Sierra y sus colaboradores en su periódico *La Libertad* (1878-1884). Guiados por la ciencia, según ellos, los líderes de la nación debían repudiar medio siglo de revoluciones y anarquía, conciliar partidos opuestos y reforzar el gobierno con el fin de satisfacer las necesidades de la edad industrial. Gabino Barreda había proclamado brevemente lo mismo un decenio antes, interpretando la historia mexicana en términos de Comte. «Todos los elementos de la reconstrucción social están reunidos —dijo Barreda— todos los obstáculos se encuentran allanados.» La independencia ha sido vindicada, las leyes de la Reforma y la Constitución reinan de manera suprema; de ahora en adelante nuestro lema será Libertad, Orden y Progreso.[24] Pero Barreda dejó claro que la libertad era un logro del pasado; el orden y el progreso, la tarea para el futuro. En su famoso debate con José María Vigil, Sierra echó la culpa del desorden a los «viejos» liberales de la Reforma. Los comparó con los «hombres del 93» en Francia, los cuales creían que la sociedad podía y debía moldearse para que se ajustara a los derechos del hombre, recurriendo a la violencia y la revolución si hacía falta.[25] Telésforo García (1844-1918), empresario nacido en España y colega de Sierra, resumió los temas del debate en un panfleto que fue muy leído: *Política científica y política metafísica* (1887).[26]

El rasgo más dramático de la política científica fue el franco llamamiento que hizo *La Libertad* pidiendo un gobierno autoritario. Especialmente notorio fue el arranque de Francisco G. Cosmes (1850-1907). La sociedad rechaza ahora los «derechos» por el «pan ... seguridad, de orden y de paz», afirmó Cosmes. Los derechos no han producido más que desgracias. «Vamos a ensayar ahora un poco de tiranía, pero tiranía honrada, a ver qué resultados produce».[27] El lenguaje de Sierra era más moderado, pero sus afirmaciones eran similares. *La Libertad* empezó a llamarse a sí mismo «periódico liberal-conservador»; ensalzaba a Jules Simon y Emilio Castelar, «republicanos conservadores» de la Europa de aquel tiempo; publicaba ensayos de Littré. Pedía reformas constitucionales, en particular la prolongación del mandato presidencial y el veto suspensivo, para «fortalecer el poder administrativo». El objetivo era una Constitución «práctica» en vez de una Constitución que fuese «utópica» y llevara a una dictadura extralegal. La reforma constitucional dirigida a fortalecer el gobierno era una idea que introdujeron Juárez y Lerdo en 1867, como hemos visto; en 1878 fue refor-

24. Barreda, «Oración cívica» (1867), en *Opúsculos*, p. 105.

25. *La Libertad* (30 de agosto de 1878). También J. Sierra, *Obras completas*, México, 1948, vol. IV, p. 158. Los artículos de Vigil aparecieron en *El Monitor Republicano*.

26. El panfleto, publicado por primera vez en 1881 bajo otro título, consistía en la reimpresión de una serie de artículos aparecidos en *La Libertad* a partir del 12 de octubre de 1880. Aunque fue motivado por el debate de 1880 en torno a la educación, también trataba asuntos políticos de índole general.

27. *La Libertad* (4 de septiembre de 1878).

zada con argumentos científicos. Estos argumentos, junto con los otros que constituían la política científica, se convirtieron en postulados casi oficiales del régimen de Díaz antes de finales del decenio de 1880.

Como novedad del pensamiento político, el concepto de la política científica en Chile estaba menos definido que en México. Chile no tuvo ninguna «reforma» ni intervención francesa, ninguna absorbente guerra civil a mediados de siglo que dirigiese las ideas políticas. Así pues, los intelectuales chilenos estaban más abiertos que los mexicanos a las corrientes cambiantes del pensamiento europeo, y la injertación de ideas nuevas en otras viejas se hizo de forma más natural e imperceptible. El epítome de la diferencia entre Chile y México fue la carrera intelectual de José Victorino Lastarria. A este líder liberal de la generación de 1842 también se le atribuye la introducción del positivismo de Comte en 1868, así como el haber sido el primero en aplicarlo a la política en sus *Lecciones de política positiva* (1875). Por lo tanto, la política científica en Chile no fue la declaración dramática de una generación después de una guerra civil, y su relación con la herencia liberal fue todavía más ambigua que en México.[28]

Aunque las *Lecciones* de Lastarria eran un tratado largo cuya finalidad consistía en sentar las bases para una ciencia de la política, gran parte de su contenido recordaba los escritos anteriores del autor. Su crítica del conocimiento apriorístico, su forma de presentar al individuo como un ser moldeado por la sociedad y a la ley como reflejo de circunstancias históricas no eran nuevas. Además, mantenía su fe en la libertad individual, a pesar del sesgo antiindividualista del positivismo, y sacó la conclusión de que la libertad estaba destinada a aumentar con el progreso de la sociedad. Lastarria se mostraba más «comteano» al comparar las naciones latinoamericanas con las europeas que habían recibido el «impulso francés». Se encontraban en «la dolorosa y anárquica transición» entre ideas metafísicas y positivas debido a que persistía la tendencia a imponer doctrinas «revolucionarias» de derechos e igualdad a sociedades que no estaban preparadas para recibirlas. Anglófilo convencido, Lastarria ensalzó el «espíritu positivo» de origen inglés que a la sazón se practicaba en América del Norte.[29] Veía dicho espíritu manifiesto en la semecracia (autogobierno), que para Lastarria tenía la categoría de ley social, y guiando su larga campaña encaminada a conquistar para los municipios la autonomía que la Constitución centralista de 1833 les negaba.

El pensamiento y la práctica (por ejemplo, en calidad de ministro del Interior en 1876-1877) de Lastarria revelaban la tensión tradicional que dentro del liberalismo político existía entre la limitación y el fortalecimiento de la autoridad del Estado. Lastarria podía ser al mismo tiempo defensor de la libertad municipal y reformador anticlerical. Aunque la adopción de la política científica reforzó su simpatía por el gobierno reformista fuerte, sus *Lecciones* no contenían la franca apología del autoritarismo que se halla presente en *La Libertad*. En un nivel teórico, se mostró más explícito en relación con los límites del poder estatal

28. El «descubrimiento» del positivismo por Lastarria en 1868 podría compararse con la primera presentación del mismo por Gabino Barreda en 1867. Ambos pertenecían a la generación «vieja», separados por sólo un año. Barreda, no obstante, no era hombre de orientación política, ni antes ni después de 1867.

29. Lastarria, «Lecciones», en *Obras*, vol. II, pp. 54-59.

que los mexicanos en 1878 o su colega más joven, e igualmente defensor de la política científica, Valentín Letelier.

La evolución social era la ley suprema de Letelier. Para él, la ciencia de la política demostraba «cómo la sociedad vive sujeta a continuos cambios y mediante ellos se conserva y se desarrolla, hasta donde es lícita la reforma, desde donde lo es la resistencia, y cuál es la norma que debe servir de guía a todos los repúblicos, así sean conservadores o liberales». Por ejemplo, el «estadista científico» (en contraposición al simple empírico) respondería de forma diferente a un motín de fanáticos que se opusieran a la libertad y a un motín de trabajadores que pidiesen salarios más altos. El primero lleva aparejada intolerancia, tendencia moribunda en la sociedad, mientras que el segundo representa las pretensiones de unas clases que acaban de hacerse perspicuas. Uno pertenece al pasado; el otro, al futuro.[30] Letelier consideraba que la libertad y la autoridad eran principios relativos en lugar de los absolutos que habían dominado la política desde los tiempos de Portales. Al dirigir la palabra a una convención del Partido Radical en 1889, dijo a sus colegas que, si bien la libertad era el «principio orgánico» de nuestra «filosofía científica» en esa etapa de la historia, y si bien las libertades específicas tenían que defenderse, no deberíamos vacilar en promover la autoridad del Estado sobre la educación, el trabajo infantil, la prostitución, la seguridad social y las propiedades de la Iglesia. La finalidad de la política no es fomentar abstracciones como la libertad y la autoridad, sino «satisfacer las necesidades sociales para procurar el perfeccionamiento del hombre y el desarrollo de la sociedad».[31] Letelier mostraba una clara admiración por el autoritarismo «responsable» y solía citar a Bismarck como modelo. Asimismo, hay que señalar que su cátedra en la Universidad era la del derecho y teoría de la administración.

La ruptura en el «establishment» liberal

Justo cuando parecía que el liberalismo era ya una realidad y que se había alcanzado un consenso político, se produjo una ruptura significativa en el *establishment* liberal de las cuatro principales naciones de América Latina: Argentina, Brasil, Chile y México. La infusión de conceptos científicos había intensificado el consenso político; pese a ello, el conflicto teórico que existía entre el liberalismo clásico y la política científica forzosamente tenía que manifestarse. Un conflicto de estas características se detecta en los acontecimientos políticos de 1889-1893, que proporcionan paralelos sugestivos en los cuatro países. Los acontecimientos turbulentos de esos años estaban estrechamente relacionados con dislocaciones económicas y financieras y, de hecho, esas dislocaciones nos dan ahora el punto de partida estándar para interpretarlos. Sin embargo, la turbulencia política también puede examinarse como un momento significativo en el pensamiento latinoamericano.

30. V. Letelier, *De la ciencia política en Chile*, Santiago, 1886, vol. III, pp. 83-84.
31. V. Letelier, «Ellos i nosotros; o sea los liberales i los autoritarios», en *Lucha*, vol. II, pp. 30-31.

En 1895 Joaquim Nabuco publicó un ensayo relativo a José Balmaceda, el presidente chileno que fue derrocado por una revuelta parlamentaria y naval en 1891, en el cual comparaba implícitamente lo ocurrido en Chile con acontecimientos que a la sazón tenían lugar en Brasil.[32] Durante 1890 y 1891 hubo en ambos países un conflicto creciente entre el ejecutivo y el Congreso. En Brasil, a raíz de la instauración de la República el 15 de noviembre de 1889, dos presidentes militares, Manoel Deodoro da Fonseca y Floriano Peixoto, chocaron con el Congreso constitucional de 1890-1891 y su sucesor. Fonseca dimitió a favor de Peixoto tres semanas después de que disolviera el Congreso el 3 de noviembre de 1891. En 1894, tras una guerra civil, los militares se retiraron finalmente del poder, y Prudente José de Morais e Barros, el líder del Senado, fue elegido primer presidente civil de Brasil. En Chile, el Parlamento condenó a Balmaceda por «intervención electoral», en particular porque amenazó con imponer a un favorito como sucesor suyo y porque decretó un presupuesto sin la aprobación del Parlamento. El presidente clausuró el Parlamento dos veces durante 1890 y reajustó su gabinete en varias ocasiones sin resultado. La guerra civil estalló a principios de 1891 y terminó con la dimisión de Balmaceda, a la que siguió su suicidio el 19 de septiembre.

Los dramáticos acontecimientos («El Noventa») que vivió Argentina en 1890 también llevaban aparejado un desafío al poder presidencial, pero se trataba de un desafío procedente de más allá de la legislatura. El 26 de julio estalló una «revolución» en el centro de Buenos Aires y se instauró un «gobierno provisional» bajo Leandro Alem, que el año anterior había sido uno de los fundadores de la Unión Cívica de la Juventud, club político que tenía por fin «cooperar al restablecimiento de las prácticas constitucionales en el país y combatir el orden de cosas existente». El orden de cosas existente era la presidencia de Miguel Juárez Celman. La revuelta fue sofocada, pero el Congreso obligó a Juárez Celman a dimitir, cosa que hizo el 6 de agosto a favor de su vicepresidente, Carlos Pellegrini. En México, los acontecimientos fueron menos dramáticos y conocidos. En lugar de un conflicto declarado entre ramas del gobierno, consistieron en un debate en la Cámara de Diputados (y la prensa) en torno a una oscura enmienda constitucional. El alcance del debate fue en aumento e incluyó los límites de la autoridad presidencial y finalmente alcanzó su apogeo en noviembre y diciembre de 1893. Lo precedió un desafío apenas disimulado a Porfirio Díaz en el *Manifiesto* de Justo Sierra, de la Unión Liberal Nacional, publicado el 23 de abril de 1892, para promover abiertamente la tercera reelección del presidente. El fracasado desafío a Díaz salió de los científicos, pequeño grupo allegado al gobierno.

En los cuatro países sin excepción el conflicto entrañó resistencia a un líder autoritario en nombre de principios constitucionales. Asimismo, con la excepción parcial de Argentina, la resistencia surgió del seno de la elite gobernante, incluso de algunos individuos que eran ministros. Como quiera que las suposiciones de

32. J. Nabuco, *Balmaceda*, Santiago, 1914, p. 7. La obra apareció por primera vez en forma de serie de artículos periodísticos (enero-marzo de 1895) pensados como críticas de la crónica laudatoria de Julio Bañados Espinosa, *Balmaceda, su gobierno y la revolución de 1891*, París, 1894. La primera edición en español se publicó aquel mismo año en Valparaíso.

la política científica se habían entremezclado con los dictados del constitucionalismo histórico, los autores de los desafíos no rechazaron el principio de la autoridad fuerte, a pesar del conflicto político declarado. Tras la ambivalencia de 1889, Letelier, en Chile, pasó a oponerse a Balmaceda en 1890, estuvo brevemente en la cárcel y, luego, fue paladín de la «revolución» triunfante. Su objeto, según dijo, no era implantar una oligarquía parlamentaria, sino más bien restaurar las libertades constitucionales y *también* la «administración, pues esta última se había mezclado con la «política» bajo la tiranía personal de Balmaceda.[33]

En Brasil, las ideas positivistas que impregnaron la fundación de la República tendieron a agudizar el conflicto entre el autoritarismo y el constitucionalismo. Positivistas ortodoxos como Lemos y Teixeira Mendes, expresando el desdén que Comte mostraba por las libertades constitucionales, pidieron una «dictadura republicana», del mismo modo que Comte había dado la bienvenida al golpe de Luis Napoleón en 1851.[34] El heterodoxo Benjamín Constant, empero, chocó con Fonseca antes de morir en 1891. Otro adversario del presidente provisional era su ministro de Finanzas, Rui Barbosa (1849-1923), autor del borrador de la Constitución republicana. El ataque de Barbosa contra Peixoto fue todavía más fuerte, tanto en el país como en el exilio, valiéndose en este segundo caso de las *Cartas de Inglaterra* (1896). Complicó el conflicto brasileño el hecho de que se produjera poco después del derrocamiento de Pedro II. El entusiasmo constitucionalista fue exagerado, como lo fue también un vano intento de reconciliación política, a juzgar por la composición diversa de los primeros ministerios republicanos. Además, a medida que Fonseca y Peixoto se volvieron más «dictatoriales», empezó la nostalgia del supuesto equilibrio constitucional que se había conseguido bajo el imperio. Fue esta nostalgia la que inspiró a Nabuco al escribir la extensa biografía de su padre, líder del Partido Liberal, y su ensayo sobre Chile. Según él, tanto Brasil como Chile «teníamos [antes de 1889] la misma continuidad de orden, de gobierno parlamentario, de libertad civil, [y] de pureza administrativa». Sólo una «Liga Liberal» de hombres esclarecidos podía salvar ahora a América Latina de sumirse en un caos mayor.[35]

La ambivalencia de Letelier ante el estatismo puede compararse con la de Sierra en México. En su mayor parte, el programa de 1892 de Sierra parecía el epítome de los principios de la política científica, unos principios socialmente conservadores, tecnocráticos y de orientación económica. Sin embargo, terminaba el *Manifiesto* afirmando que si «la paz efectiva se ha conquistado por medio de *la vigorización de la autoridad*, la paz definitiva se conquistará por medio de *su asimilación con la libertad*».[36] Proponía luego varias reformas constitucionales, en particular una cuyo objetivo era hacer que los jueces fuesen inamovibles, esto es, nombrados por el presidente con carácter vitalicio, en vez de ser elegidos

33. V. Letelier, *La tiranía y la revolución, o sea relaciones de la administración con la política estudiadas a la luz de los últimos acontecimientos*, Santiago, 1891. Esta fue la primera lección del «Curso de derecho administrativo» que dio Letelier en 1891.

34. El positivista chileno Juan Enrique Lagarrigue también apoyó a Balmaceda. Su hermano Jorge, durante su estancia en Francia, había dirigido un panfleto en 1888 a otro aspirante a dictador republicano, Boulanger.

35. Nabuco, *Balmaceda*, panfleto 14, p. 219.

36. *El Siglo XIX* (26 de abril de 1892). La cursiva es mía.

democráticamente y, por ende, estar sujetos al capricho popular o a la manipulación presidencial. En el debate de 1893 en torno a esta medida, Sierra la apoyó con argumentos sacados de la «ciencia» que había usado para apoyar el gobierno fuerte en 1878. Ante el poder dictatorial que había adquirido Díaz en los años transcurridos desde entonces, Sierra se había vuelto constitucionalista con la esperanza de limitar dicho poder. Se opusieron a él, en este complejo debate a tres bandas, tanto los defensores del presidente como los «jacobinos», es decir, los que defendían la Constitución «pura» o «democrática». Estos adversarios pusieron a Sierra y su grupo la etiqueta de «científicos», que ellos aceptaron con orgullo.[37]

En Argentina, el conflicto era parecido al de otros países, pero también presentaba características nacionales únicas. La política científica no se expresó formalmente, como en Chile y en México, aunque muchos de sus postulados, que se remontaban a Alberdi y Sarmiento, se convirtieron en artículos de fe entre los miembros del *establishment* liberal.[38] La transición de las ideas liberales a las positivistas fue todavía más imperceptible que en Chile, y la mezcla de ambas, antes del decenio de 1880, aún más completa. La práctica, si no la teoría, del gobierno autoritario arraigó con las presidencias de Roca y Juárez Celman, intensificada por la política de secularización, por la nueva centralidad económica y política de la ciudad de Buenos Aires y por la fusión de los viejos partidos en uno solo: el Partico Autonomista Nacional (PAN). El presidente pasó a ser el jefe único del partido único, tachado de «unicato» por sus adversarios.

El foco de la resistencia en 1889-1890 no fue el Congreso, como en Brasil o Chile; tampoco un círculo interior que pudiera identificarse como los científicos mexicanos. En la Unión Cívica se encontraban Alem, Aristóbulo del Valle y Bernardo de Yrigoyen, antiguos autonomistas bonaerenses que veían con malos ojos el nuevo centralismo de los ex provinciales Roca y Juárez Celman. Así pues, mantuvieron implícitamente viva la peculiar cuestión constitucional argentina. La Unión Cívica también atrajo al ex presidente Bartolomé Mitre, viejo liberal de principios, a quien disgustaba la corrupción del régimen. La retórica vaga del movimiento de la Unión Cívica era constitucionalista, pero también presentaba matices democráticos que no se hallaban presentes en otras partes.

La resolución de la ruptura fue obra de Carlos Pellegrini (1846-1906), cuya carrera e ideas son el epítome de la fusión en la práctica del constitucionalismo y la política científica. Respetado jurista y legislador, era también partidario del profesionalismo y la administración; llegó a ser experto en finanzas y, durante su presidencia (1890-1892), fundó el Banco de la Nación en 1891. Pellegrini había participado incómodo en el unicato, era antiguo amigo porteño de Alem y Del Valle, y se mantuvo en comunicación con ellos incluso durante El Noven-

37. Probablemente, la expresión *los científicos* apareció por primera vez en un editorial de *El Siglo XIX* (25 de noviembre de 1893).

38. Debido a la anterior puesta en entredicho del liberalismo doctrinario por parte de Sarmiento y Alberdi, y debido a la obsesión de la elite con el progreso material y los valores utilitarios a partir de 1870, entre los argentinos ha habido tendencia a considerar el positivismo como de «origen autóctono», por ejemplo Alejandro Korn, «Filosofía argentina» (1927), *Obras*, Buenos Aires, 1940, vol. III, p. 261.

ta. Y, a pesar de ello, formaba parte de la alta sociedad de Buenos Aires y había sido uno de los fundadores del Jockey Club en 1881. Su mayor preocupación era la continuidad gubernamental, lo que en 1892 le llevó a frustrar los planes de la Unión Cívica proponiendo con éxito a Luis Sáenz Peña, el padre del candidato de la Unión, Roque, como candidato del PAN a la presidencia. Roque Sáenz Peña se retiró de la carrera.

La paz política se restauró rápidamente en los cuatro países, facilitando la tarea un acuerdo fundamental sobre los valores económicos y sociales. El PAN permaneció en el poder en Argentina hasta 1916; Díaz, en México, hasta 1911. El Parlamento chileno conservó su autoridad suprema hasta 1924. El «equilibrio» constitucional instaurado en Brasil antes de 1894 predominó hasta 1930. Un clima de reconciliación arraigó después de los conflictos. En Chile, las medidas de castigo contra los partidarios de Balmaceda no se pusieron nunca en práctica. Se declaró una amnistía general en agosto de 1894 y en 1895 algunos balmacedistas volvían a ocupar cargos. Los científicos mexicanos fueron cooptados por el régimen de Díaz. Justo Sierra fue elevado al Tribunal Supremo en 1894, nombramiento que debió de parecerle casi insultante al defensor de la independencia judicial. José Yves Limantour, el más famoso de los científicos, prestó servicios en calidad de ministro de Finanzas de Díaz hasta 1911.[39] En Argentina, la rama de la Unión Cívica encabezada por Mitre se reconcilió por completo con el PAN gobernante; de hecho, su aspirante a candidato en 1892, Roque Sáenz Peña, fue elegido presidente en 1910.

De todas formas, el conflicto dejó legados significativos. Aunque el impulso autoritario de la política científica se vio desbaratado temporalmente (excepto en México) por una renaciente oligarquía «constitucionalista», el poder presidencial adquirió armas nuevas para librar batallas futuras. Una de las posturas en el debate mexicano era la defensa del gobierno fuerte por motivos protopopulistas, el argumento de que Díaz se dedicaba a atacar la servidumbre en el campo y la tiranía de las clases altas, cosas que los jueces inamovibles no harían más que reforzar.[40] Una interpretación de Balmaceda como fuerte líder popular y nacionalista, si no existía en 1891, apareció poco después y tuvo gran repercusión en la política de Chile en el siglo XX. También aparecieron ideas democráticas, del modo más significativo en Argentina, donde la Unión Cívica se escindió en 1892, originando el Partido Radical. El tercer grupo en el debate mexicano, los jacobinos o constitucionalistas doctrinarios, fueron ineficaces en 1893, pero sentaron un precedente para los clubes liberales clandestinos de 1900-1906 y, en última instancia, para el movimiento revolucionario de 1910. El término *jacobino* también apareció en Brasil, aunque su entidad democrática era discutible.[41]

39. Limantour fue uno de los primeros once signatarios del *Manifiesto de la Unión Liberal* en abril de 1892. Fue nombrado ministro en marzo de 1893 y, por ende, no participó en el debate.

40. La postura se argumentó en *El Siglo XIX*, principalmente por parte de Francisco Cosmes, que se separó de su antiguo colega, Sierra, en una serie de artículos aparecidos entre el 14 y el 30 de diciembre de 1893. La medida de inamovilidad de los jueces fue aprobada por la Cámara de los Diputados, pero nunca pasó del comité en el Senado.

41. El Club Jacobino de Río y la prensa jacobina apoyaron a Floriano en 1893, abrazando una postura extremista de signo republicano (antimonárquico) y xenófobo (antiportugués).

La ruptura en el *establishment* liberal quedó resuelta y se restauró la unidad política, pero las nuevas ideas sugerían que el consenso no duraría sin ser objeto de nuevos desafíos.

Evolución social, raza y nacionalidad

Después de madurar durante varios decenios, a principios de siglo el positivismo como serie de ideas sociales florecía plenamente en América Latina. Pocos miembros de las elites disentían de la convicción de que la sociedad era un organismo análogo a la naturaleza, sujeto a cambios a medida que pasaba el tiempo. Entre los numerosos teóricos de la evolución social, Herbert Spencer era el que los latinoamericanos citaban con más frecuencia. Spencer se convirtió en el símbolo de la época, aunque su influencia real fue quizá menor que la de Auguste Comte, la otra «columna» del positivismo. A pesar del atractivo de la ley de la evolución de Spencer, así como de su sistemático uso de la biología como modelo para la teoría social, sus postulados sobre la organización sociopolítica resultaban menos gratos a las tradiciones ibéricas que los de Comte. Spencer fue partidario del *laissez faire* y del utilitarismo toda la vida, como se manifiesta en su primera obra, *Estática social* (1850), y en una de las últimas, *El hombre contra el Estado* (1884). La sociedad industrial que él imaginaba, culminación de la evolución humana, era individualista, liberal y sin Estado (una visión idealizada de la Inglaterra decimonónica), aunque veía estas características como fruto del hábito y el instinto después de siglos de adaptación natural y no como resultado de la elección racional del hombre.[42] El ideal de Comte era un colectivismo organizado jerárquicamente y no competitivo, en el cual el Estado y la sociedad eran la misma cosa.

A pesar del efecto limitado que surtieron en los programas políticos, las ideas de Spencer (más que las de Comte) fueron un componente importante de la intensa preocupación intelectual por la sociedad latinoamericana entre 1890 y 1914. El sistema evolucionista de Spencer se basaba en el desarrollo de sociedades particulares, y sus libros aparecían llenos de datos comparados sobre costumbres específicas, creencias, rituales y características étnicas. Así, de un modo general, Spencer ayudó a los latinoamericanos a concentrar la atención en las peculiaridades de su propia sociedad dentro del esquema universal. Su pensamiento tenía una dimensión antropológica de la que Comte carecía. El sistema de Comte proponía el progreso de la humanidad (en un sentido casi dieciochesco) como el progreso de la raza blanca europea. [43] Su analogía de la sociedad en la ley de los tres estados era la mente humana, mientras que la analogía de Spencer en la ley de la evolución era toda de la naturaleza.

Uno de los elementos del sistema evolucionista de Spencer, aunque no el principal, era la raza, que llegaría a ser una preocupación central del pensamien-

42. J. W. Burrow, *Evolution and society. A study in Victorian social theory*, Cambridge, 1968, pp. 222-223.

43. John C. Greene, «Biology and social theory in the nineteenth century: Auguste Comte and Herbert Spencer», en Marshall Clagett, ed., *Critical problems in the history of science*, Madison, 1959, p. 427.

to social latinoamericano. El moderno racismo europeo parece haber nacido de dos fuentes, como mínimo, las dos aplicables a las teorías latinoamericanas, pero ya difíciles de separar en el decenio de 1890. La primera consistía en la búsqueda de los orígenes y las peculiaridades nacionales, tal como se reflejaban en la historiografía, la literatura y la filología románticas. Una «raza» era sencillamente una nacionalidad o un pueblo desarrollándose a lo largo del tiempo, distinguiéndose de otros por la lengua, la religión o la geografía. Era principalmente un agrupamiento europeo o su antecedente, por ejemplo la «raza aria» del Asia Central. En América Latina encontramos este sentido de la raza de vez en cuando antes de 1870, por ejemplo en el *Facundo* de Sarmiento. Las notorias opiniones racistas del conde francés Arthur de Gobineau surgieron en parte de esta fuente, fortalecidas por la revulsión aristocrática ante la democracia, la incipiente sociedad de masas y la mezcla de pueblos.[44] Un exponente más, cuya influencia fue mayor, del sentido histórico de la raza fue Hippolyte Taine, cuya famosa introducción a su *Historia de la literatura inglesa* (1864) fue muy leída en América Latina.

Una segunda fuente del racismo decimonónico era empírica y antropológica, esto es, el cambio de las actitudes europeas ante los pueblos primitivos de piel oscura producido por un mayor contacto con ellos. Los ideales del noble salvaje y la civilización universalmente alcanzable de la Ilustración retrocedieron ante las pruebas científicas de la degradación real de los remotos pueblos primitivos, así como ante la idea resultante de ello, según la cual sólo ciertas «razas», es decir, grupos humanos que se distinguían de otros por sus diferencias físicas heredadas y permanentes, eran capaces de civilizarse.[45] Una idea paralela en el desarrollo de la disciplina de la antropología física era el «poligenismo», la creación inicial de razas separadas, en contraposición al tradicional «monogenismo» de la creación bíblica o el monogenismo científico de *El origen de las especies* (1859) y *El origen del hombre* (1871) de Charles Darwin. El racismo inherente al poligenismo resultó compatible en la práctica, si no en la teoría, con el darvinismo social, la supervivencia de los pueblos (o las razas) con la mejor capacidad de adaptarse en la lucha por la vida. Así pues, la preocupación latinoamericana por la raza se vio reforzada todavía más por el aspecto darvinista del pensamiento de Spencer y de otros influyentes teóricos de la evolución tales como Ludwig Gumplowicz y Ernst Haeckel.

La floreciente ciencia de la psicología proporcionó otra dimensión a la conciencia de la raza en el siglo XIX, y gran parte del pensamiento racista latinoamericano adquirió la forma de una investigación de la psicología social. Es probable que Taine fuese la inspiración inicial de este género, aunque en 1900 los latinoamericanos ya eran guiados de forma más directa por Gustave Le Bon, «el

44. Michael D. Biddiss, «Gobineau and the origins of European racism», *Race*, 7 (1966), pp. 255-270. La principal obra de Gobineau fue *Essai sur l'inégalité des races humaines* (1853-1855). Empleo la palabra *racismo* para referirme a teorías que atribuían el cambio social, la psicología y el comportamiento exclusivamente a la raza, sea cual fuere su definición. Así pues, una teoría podría ser racista sin que necesariamente diese por sentada la inferioridad innata y permanente de los seres no blancos, aunque la mayoría de ellas incluían este supuesto.

45. George W. Stocking, Jr., *Race, culture, and evolution. Essays in the history of anthropology*, Nueva York, 1968, pp. 13-41.

supremo vulgarizador científico de su generación» y el más leído de los teóricos europeos de la raza.[46] Taine arguyó en 1864 que el historiador como científico debía buscar el «estado moral elemental» o «psicología» de un pueblo, estado que se encuentra debajo de la superficie de los artefactos humanos que pueden observarse, de las creaciones literarias o de los documentos políticos. El hombre visible o externo en la historia revela un hombre invisible o interno. Esta psicología es fruto de la acción de tres «fuerzas primordiales»: *le race, le milieu, et le moment*.[47] En el esquema histórico de Taine, la raza (definida como «tendencias innatas y hereditarias» ligadas normalmente a «diferencias acusadas de temperamento y estructura corporal») era sólo un elemento determinante. Sin embargo, pasó a ser predominante en la obra de Le Bon titulada *Lois psychologiques de l'evolution des peuples* (1894), en la cual los conceptos históricos y antropológicos de la raza convergían y se unían a muchos otros temas de la ciencia social del siglo XIX.

«Las razas son la clave. Luego vendrían los climas. Luego, la historia. Todo se complementa; pero la sangre, la herencia psicológica, es el principio de los hechos ....» Así escribió el argentino Carlos Octavio Bunge (1875-1918) en su *Nuestra América* (1903), modélico ensayo «leboniano» que fue proclamado en toda Hispanoamérica.[48] Le Bon hacía hincapié en el «alma» de una raza o pueblo, que él equiparaba con su «constitución mental», o las características morales e intelectuales que determinan su evolución. Consideraba que estas características eran virtualmente inalterables, reproducidas de modo constante por la herencia. «Son sus muertos [y no sus vivos] los que fundan una raza», decía su famosa frase.[49] Procedió a clasificar y categorizar las razas psicológicamente, recalcando que el carácter era más crítico que la inteligencia. De sus cuatro categorías, las únicas razas «superiores» eran las indoeuropeas, con la subraza anglosajona claramente por encima de la latina. El carácter se deriva de ideas que penetran en el alma racial y se convierten en pensamientos inconscientes permanentes, tales como el individualismo, la libertad y el sentido del deber de los anglosajones en contraposición a la búsqueda de la igualdad y la dependencia del Estado de los latinos. Ofreció las Américas como prueba de sus leyes psicológicas. El progreso y la estabilidad del norte frente a la «anarquía más sanguinaria» y la «autocracia absoluta» del sur eran, a su modo de ver, el fruto de diferencias en el carácter racial europeo.[50] Además, América del Sur era sólo un ejemplo de la decadencia latina que Le Bon consideraba universal.

Le Bon inició su carrera ejerciendo la medicina, y su forma de enfocar la ciencia social era diagnóstica, característica que también impregnaba el pensa-

46. Robert A. Nye, *The origins of crowd psychology: Gustave Le Bon and the crisis of mass democracy in the Third Republic*, Londres, 1975, p. 3.

47. H. A. Taine, *Histoire de la littérature anglaise*, París, 1924[6], vol. I, pp. XXII-XXIII (hay trad. cast.: *Introducción a la historia de la literatura inglesa*, Aguilar, Madrid, 1963[3]).

Probablemente, los pensadores latinoamericanos se sintieron atraídos por Taine en parte porque parecía una combinación perfecta de hombre de ciencia y hombre de letras. A su *Histoire* la siguió *Sur l'intelligence* (1870), obra clave en la evolución de la psicología científica.

48. C. O. Bunge, *Nuestra América*, Barcelona, 1903, p. 20. La segunda edición (1905) llevaba el subtítulo de *Ensayo de psicología social*.

49. G. Le Bon, *Lois psychologiques de l'évolution des peuples*, París, 1898[3], p. 13.

50. *Ibid.*, pp. 111-116.

miento latinoamericano. Numerosos intelectuales se consideraban «diagnosticadores de un continente enfermo»».[51] Su pesimismo no se derivaba únicamente de la conclusión de Le Bon de que la raza latina estaba degenerada, sino también de las críticas científicas que predominaban contra la mezcla racial. Le Bon, cierto es, reconocía que la formación de razas nuevas, como en Europa, sólo podía salir del matrimonio entre personas de razas diferentes. Al principio, la mezcla destruye el alma de las razas y lleva a un «periodo de luchas intestinas y vicisitudes», de las cuales surge gradualmente una nueva especie psicológica. Le Bon escribió que el resultado puede ser positivo si se dan ciertas condiciones: las razas que se cruzan no deben ser demasiado desiguales desde el punto de vista numérico; sus caracteres no deben ser excesivamente desemejantes; deben estar sujetas a condiciones ambientales idénticas. Aunque generalmente existen en Europa y América del Norte, está claro que estas condiciones han faltado en América Latina, y el resultado es la inestabilidad psicológica.[52] La perspectiva resultaba en verdad pesimista para un continente que era a la vez latino y mestizo.

Había un matiz cosmopolita y hemisférico en las expresiones de pesimismo racial en Américan Latina. Tres ejemplos bastarán: *Nuestra América* (1903), de Bunge, *Pueblo enfermo* (1909), del boliviano Alcides Arguedas (1879-1946) y *Les démocraties latines de l'Amérique* (1912), del peruano Francisco García Calderón (1883-1953). Las tres obras se publicaron por primera vez en Europa e incluían introducciones elogiosas de distinguidos intelectuales europeos.[53] Arguedas y García Calderón pasaron gran parte de su vida en Francia y, de hecho, el segundo escribió varias de sus obras en francés. Dos de los ensayos estudiaban la totalidad de América Latina, y la nacionalidad de sus autores no resulta obvia; el tercero, *Pueblo enfermo*, aun siendo una obra intensamente boliviana, se refería a América Latina en general (y así se interpretaba a menudo).[54] Las tres obras revelaban de forma exagerada la tendencia del pensamiento latinoamericano a adoptar teorías europeas que ofendían el orgullo regional o nacional. La autocensura alcanzó su apogeo en la época del positivismo.

La América hispánica, según escribió Bunge, es una «torre de Babel» racial. A diferencia de los yanquis, los españoles de América no son una raza pura, sino «europeos mestizados, indigenados, amulatados». Cada estirpe racial tiene sus propios rasgos psicológicos heredados, y la «psicología nacional» de cada república varía según su peculiar amalgama racial. Sin embargo, tres características fundamentales constituyen el «genio de la raza»: la arrogancia (de origen español, se remonta a los visigodos), la tristeza (de origen indio) y la pereza. Si se analizan científicamente, la arrogancia y la pereza proceden de la misma raíz.

51. Palabras extraídas de Martin S. Stabb, *In quest of identity*, Chapel Hill, Carolina del Norte, 1967, cap. 2.

52. Le Bon, *Lois psychologiques*, pp. 43-50. Los países en los cuales la proporción de mestizos es demasiado grande, según él, «están por esta razón exclusivamente entregados a la anarquía perpetua, a menos que los gobiernen con mano de hierro». Puso a Brasil por ejemplo y citó (p. 45) a Louis Agassiz.

53. Las dos primeras fueron publicadas en Barcelona; la tercera, en París. Las introducciones eran de Rafael Altamira, Ramiro de Maeztu y Raymond Poincaré, respectivamente.

54. Véase la advertencia del autor en la segunda edición (1910), que incluye comentarios de José E. Rodó (p. 8). El subtítulo de las dos primeras ediciones era *Contribución a la psicología de los pueblos hispano americanos.*

«La arrogancia es, en los animales, el instinto de conservación de los indefensos; en los hombres, el de los perezosos.» La pereza, es decir, la pereza criolla, era para Bunge una «cualidad madre» y a ella atribuía la falta de imaginación entre la elite, la proclividad al caciquismo en política y, sobre todo, el desdén por el trabajo. Bunge afirmó que «el trabajo es progreso; la pereza, decadencia».[55] El pesimismo absoluto de la caracterología racial de Bunge dio paso a la ambivalencia de García Calderón. El decenio que transcurrió entre la publicación de los dos volúmenes fue testigo de los efectos de una creciente reacción filosófica contra el positivismo y una nueva apreciación del espíritu latino. Si bien García Calderón, como veremos, fue un destacado portavoz de este nuevo idealismo, gran parte de *Les démocraties latines* seguía a Bunge y Le Bon. A ojos de García, la raza era la «llave del irremediable desorden que desgarra América [Latina]». Imaginaba al criollo, «ocioso y sutil» como el verdadero americano del futuro, pero parecía impedir la unidad debido a la ausencia de las condiciones que señalaba Le Bon para la mezcla de razas constructivas.[56]

Probablemente, la autocensura llegó a un extremo con Arguedas y, pese a ello, *Pueblo enfermo* era algo más que una serie de teorías raciales facilonas al estilo de Bunge o García Calderón. Era también un retrato evocador, aunque deprimente, de las culturas regionales de Bolivia, que mostraba otra tendencia de la sociología positivista: el impulso hacia la descripción basada en hechos. A juicio de Arguedas, la psicología regional parecía estar determinada por la geografía más que por la raza. Describía el carácter del aymara como duro, igual que su hábitat, el altiplano, del mismo modo que la «raza soñadora, tímida y profundamente moral» quechua reflejaba el entorno «mediterráneo» del valle de Cochabamba.[57] No obstante, cuando Arguedas pasaba de la región a la nación, del indio al mestizo (cholo), la raza se convertía en el principal determinante del carácter. Mostraba cierta simpatía por el indio abyecto, desnutrido y explotado, pero sólo desdén por el cholo.[58] Aunque atribuía los numerosos defectos de la psicología nacional —engaño, pasión por la oratoria hueca, falta de espíritu emprendedor, esterilidad intelectual, etcétera— a la abundante infusión de sangre india,[59] no idenficaba estos defectos como características indias *per se*. Así pues, la sociología de Arguedas revelaba una tensión entre el determinismo racial y el ambiental, que era todavía más pronunciada en otros positivistas, para los cuales la nacionalidad era una preocupación importante.

55. Bunge, *Nuestra América*, p. 77. La segunda mitad del ensayo era una interpretación racial más específica de la política, que consideraremos más adelante.

56. F. García Calderón, *Les démocraties latines*, p. 337. Le Bon tenía a su cargo la edición de la serie en la cual se publicó el libro de García Calderón.

57. A. Arguedas, *Pueblo enfermo* (1909), pp. 38 y 79. Es significativo que al hablar de la psicología regional *per se*, Arguedas hiciera referencia a Taine (p. 68).

58. Arguedas también escribió una novela protoindianista, *Wata Wara* (1904), y una versión posterior, *Raza de bronce* (1919). Véase Martin, *HALC*, VIII, capítulo 4. Conviene tener en cuenta que la antipatía que le inspiraba el mestizo era más pronunciada en la tercera y muy cambiada edición de *Pueblo enfermo* (1937), donde, por ejemplo, amplió la psicología de la raza mestiza hasta hacer de ella un capítulo aparte. Puede que el cambio de actitud reflejara su propia y frustrada experiencia en política, la cual, según él (aristócrata), estaba dominada por cholos.

59. Arguedas empezó su capítulo «El carácter nacional» (pp. 91-92) haciendo referencia a Bunge.

Aunque los pesimistas raciales no hacían hincapié en remedios para la difícil situación social de América Latina, sí tendían a perpetuar la tradicional panacea liberal: la inmigración europea. Bunge recomendaba encarecidamente la europeización «mediante el trabajo». García Calderón señalaba a los vascos y, en particular, a los italianos, que ya estaban transformando Argentina. Arguedas concluyó que los defectos profundos del carácter nacional de Bolivia sólo podían alterarse empleando métodos radicales, como los injertos en horticultura, y propuso una inmigración «selecta».[60]

Los dictados del determinismo racial resultaban especialmente angustiosos para los brasileños, toda vez que Brasil tenía una población que en 1890 ya era aproximadamente negra en un 15 por 100 y mestiza o mulata en un 40 por 100. Muchos autores brasileños, por ejemplo Silvio Romero y Raimundo Nina Rodrigues, aceptaron la acusación contra los matrimonios entre personas de raza diferente que había en el pensamiento evolucionista y soportaron los severos juicios sociales de ilustres visitantes como Gobineau y el naturalista norteamericano Louis Agassiz. Sin embargo, en 1900 ya había una tendencia creciente, entre otros teóricos sociales, a contrarrestar el pesimismo racial extremo racionalizando la sociedad multirracial de Brasil. Empezaron a expresar el convencimiento de que la mezcla de razas y la inmigración europea conducían inevitablemente al «blanqueo» y, por ende, al progreso.

Uno de estos optimistas era un joven periodista, ingeniero militar y fervoroso republicano, Euclides da Cunha (1866-1909), cuyo blando positivismo de principios del decenio de 1890 se vio puesto a prueba por una presunta rebelión promonárquica y religiosa de *sertanejos* (habitantes de los lugares apartados) en Canudos, estado de Bahía. Enviado por su periódico, *O Estado de São Paulo*, en 1897, Da Cunha fue testigo de la feroz resistencia de los rebeldes, que eran racialmente mixtos, y de su aniquilamiento por tropas del gobierno, cuya superioridad numérica era abrumadora, apoyadas por artillería moderna. Su misión periodística se convirtió en *Os sertões* (1902), la larga crónica del conflicto, precedida por un completo tratado científico acerca de las «subrazas» de las regiones apartadas y su afortunada interacción con un entorno hostil, azotado por la sequía. La crónica de Da Cunha reveló una contradicción profunda entre la aceptación del racismo y el darvinismo social, y la constatación empírica de que aquellas gentes capaces de adaptarse eran tal vez «el núcleo mismo de nuestra nacionalidad, los cimientos de nuestra raza».[61] Según su teoría, el mestizo era psicológicamente inestable y degenerado, retrocediendo siempre hacia la raza primitiva, una «víctima de la fatalidad de las leyes biológicas». Canudos fue el «primer asalto» de una larga lucha, «el inevitable aplastamiento de las razas débiles por las fuertes», un proceso (citando al sociólogo polaco Gumplowicz) que Da Cunha equiparó con la marcha de la civilización. No obstante, también habló del *sertanejo* diciendo que era una «subcategoría étnica ya formada», una «subraza histórica del futuro». Habiendo permanecido aislado de la

60. Bunge, *Nuestra América*, p. 98; García Calderón, *Les démocraties latines*, pp. 339-340; Arguedas, *Pueblo enfermo*, p. 244.

61. E. Da Cunha, *Os sertões*, São Paulo, 1940, p. 599; también la nota del autor (de la edición de 1905) en pp. 617-618, donde explicaba el símil de los cimientos.

costa durante tres siglos, se había librado de las exigencias de la lucha por la existencia racial y, por lo tanto, podía adaptarse libremente al entorno. Así pues, Da Cunha hacía una distinción entre el mestizo «raquítico» de la costa y el mestizo «fuerte» de las tierras remotas.[62] Sin embargo, pareció superar la teoría al describir el puro coraje, el heroísmo y la serenidad de los últimos defensores de Canudos, «seres en el peldaño más bajo de nuestra escalera racial».[63] Sin abandonar el racismo científico de su tiempo, Euclides da Cunha introdujo una cuestión nueva en el pensamiento social: la base étnica o racial de la identidad nacional.

La cuestión que planteara Da Cunha se siguió intensamente en el México de finales del siglo XIX, debido en parte a los rasgos singulares de la historia reciente del país. Los dos grandes movimientos nacionales, la revolución por la independencia y la Reforma, llevaron aparejados la participación de las masas y los conflictos sociales, y muchos héroes patrióticos, Morelos y Juárez incluidos, eran mestizos o indios. Antes de la Reforma, la elite intelectual había tratado de hacer caso omiso del indio y abrazado un sentido criollo de la nacionalidad. En un insólito ensayo de mediados de siglo, el estudioso Francisco Pimentel (1832-1893) había hecho una descripción deprimente de la degradación de los indios, pero los remedios que ofrecía seguían siendo los propios de los liberales criollos: la inmigración, el blanqueo de la población y la eliminación de la palabra *raza*, «no sólo de derecho sino de hecho».[64] Después de 1870, el pensamiento evolucionista trajo una nueva conciencia de la raza, pero las conclusiones eran generalmente optimistas. Por ejemplo, el tema de las historias de Justo Sierra era el crecimiento de la nación mexicana como «personalidad autónoma», uno de cuyos elementos era la mezcla racial. Afirmó que los mexicanos eran vástagos de dos razas, nacidos de la conquista, frutos de España y de la tierra de los aborígenes. «Este hecho domina toda nuestra historia; a él debemos nuestra alma.»[65] Refutando de forma específica las teorías de Le Bon acerca del efecto debilitador de la mezcla de razas, Sierra demostró que la población mestiza se había triplicado en el siglo XIX y era el «factor dinámico [político] de nuestra historia».[66] Aunque a veces abogaba por la inmigración junto con la educación como remedio social, su ideal no era el blanqueo de la raza. Para él, la identidad nacional residía en el mestizo.

Otra apreciación positiva de la mezcla racial en la sociedad mexicana apare-

62. Da Cunha, *ibid.*, pp. 108-113, X. Gumplowicz era un extremista del darvinismo social que veía en la lucha racial «la fuerza motriz de la historia».

63. *Ibid.*, pp. 566-567. Incluye su conmovedor retrato de un negro cautivo que, al acercarse al lugar de la ejecución, dejó de tener «la apariencia mustia de un orangután enfermo» para transformarse en una «obra maestra escultural» de un «Titán» antiguo.

64. F. Pimentel, «Memoria sobre las causas que han originado la situación actual de la raza indígena de México y medios de remediarla» (1864), en *Obras completas*, México, 1903, vol. III, p. 148.

65. J. Sierra, «Evolución política del pueblo mexicano», en *Obras*, 1900-1902[1], vol. XII, p. 56. Hay que señalar que «mestizo» significaba para Sierra sólo la mezcla de indio y blanco, mientras que para Da Cunha, en Brasil, significaba mezcla de negro y blanco o de indio, negro y blanco.

66. Sierra, «México social y político. Apuntes para un libro» (1889), en *Obras*, pp. IX y 128-131. Cita un artículo de Le Bon publicado el año anterior en la *Revue scientifique*.

ció en un austero estudio de «sociología mexicana» escrito por Andrés Molina Enríquez (1866-1940), juez provincial que era ajeno a los círculos de la elite porfiriana. Publicado en 1909, en vísperas del cataclismo social de México, *Los grandes problemas nacionales* hacía hincapié en el problema de la tierra y su mala distribución, lo cual convertía la obra en una precursora famosa (pero poco leída) de la Revolución. Molina era un determinista del entorno y citaba la teoría de Haeckel relativa a la unicidad de la materia orgánica e inorgánica. La selección y la adaptación de organismos son fruto de una lucha entre las fuerzas internas que se derivan de la «combustión vital» y las fuerzas externas de la naturaleza. Una raza es sencillamente «un conjunto de hombres que, por haber vivido largo tiempo en condiciones iguales de medio, han llegado a adquirir cierta uniformidad de organización, señalada por cierta uniformidad de tipo». Aunque Molina procedió acto seguido a clasificar científicamente las razas mexicanas, reconoció que las clasificaciones de este tipo eran defectuosas, en gran parte debido a los hechos de la historia mexicana. Su retrato del mestizo no era siempre halagador, pero, en conjunto, aceptaba la mezcla de razas como fuerza inevitable y positiva. Por ejemplo, consideraba que el mayor beneficio de la «forma republicana» era la igualdad civil, que «ha favorecido mucho el contacto, la mezcla y la confusión de las razas, preparando la formación de una sola».[67]

A falta de una nutrida población india o negra, la cuestión principal en el pensamiento social argentino no era el efecto de la mezcla de razas en la identidad nacional, como ocurría en Bolivia, México e, incluso, Brasil. Después de la conquista militar del «desierto» (es decir, la frontera india) en 1879, los indios argentinos quedaron regionalmente aislados en el sur y en el noroeste, y los intelectuales y dirigentes de la era positivista apenas les prestaron atención. El pensamiento social se concentraba más en los efectos que la avalancha de inmigrantes europeos surtiría en la escasa población criolla. Las estadísticas mismas eran dramáticas. En 1914 unos 2.400.000 inmigrantes, cuyas tres cuartas partes eran españoles e italianos, ya se habían instalado permanentemente en Argentina, y el 30 por 100 de la población total era extranjera de nacimiento. La concentración alcanzaba la máxima densidad en las provincias del litoral y, especialmente, en el Distrito Federal. Las «nueva» Argentina, al igual que Uruguay y el sur de Brasil, era étnicamente una provincia de la Europa meridional. Aunque las elites de toda América Latina llevaban mucho tiempo abogando por la colonización rural a cargo de europeos, la respuesta argentina a la realidad de una oleada de inmigrantes urbanos fue diversa, en el mejor de los casos.

La preocupación por el carácter de la nueva sociedad apareció como parte de una notable florescencia científica y cultural que hubo entre 1900 y 1915, y no ha tenido rival en la moderna América Latina. El pensamiento positivista pareció encontrar su medio ideal en la Argentina de la *belle-époque*, nutrida por la prosperidad fabulosa de la economía exportadora, por la transformación de

67. A. Molina Enríquez, *Grandes problemas*, pp. 34-37. Molina también clasificaba la propiedad desde una perspectiva evolucionista. La propiedad comunal india era, a su modo de ver, una forma inferior a la propiedad escriturada e individual de los europeos. Sus puntos de vista influyeron en dos supuestos posteriores a 1910: primero, que toda la propiedad evolucionaba hacia la forma superior y, segundo, que el espíritu práctico aconsejaba la aceptación temporal y la legislación de las propiedades comunales.

Buenos Aires en una avanzada metrópoli mundial y por la continuación del consenso entre la clase gobernante. Las pretensiones culturales de la elite porteña hallaron rica expresión en el monumental Teatro Colón, que fue proyectado en el decenio de 1880 y se terminó de construir en 1908. La creación de la Universidad Nacional de La Plata en 1905, especialmente su Facultad de Ciencias Jurídicas y Sociales, fue sintomática del lugar especial que la ciencia social ocupaba en la vida intelectual. Una serie de revistas importantes, empezando por la *Revista de derecho, historia y letras* (1898) y terminando con la *Revista de filosofía* (1915), recordaban la *Revue des deux mondes* y otras importantes publicaciones intelectuales francesas de las postrimerías del siglo XIX. La lista de destacados científicos teóricos sociales y de las obras de unos y otros es larga e impresionante.

El «arquetipo del sabio» de la era positivista en Argentina fue Florentino Ameghino (1854-1911), geopaleontólogo que conquistó renombre mundial por sus prodigiosas investigaciones de la antigüedad del hombre en la región del Río de la Plata. En *Mi credo* (1906), su famosa declaración, manifestaba una fe absoluta en la ciencia y en la perfectibilidad del hombre; la búsqueda de la verdad, según dijo, será la «religión del porvenir». José Ingenieros le llamó «santo moderno». El cientificismo de Ameghino era extremo, pero, a pesar de ello, inspiró a muchos que buscaban la aplicación de la ciencia a la sociedad.[68] Otra estrella de la constelación positivista fue José María Ramos Mejía (1849-1914), pionero de la medicina (especialmente de la psiquiatría), que fundó una tradición nacional de dedicación médica a las cuestiones sociales. Después de sus *Estudios clínicos sobre las enfermedades nerviosas y mentales* (1893), escribió *Las multitudes argentinas* (1899), aplicación de la psicología de las multitudes de Le Bon, y su continuación, *Rosas y su tiempo* (1907), que presentaba al caudillo como una emanación de las masas.[69] El rigor científico en los estudios jurídicos e históricos fue defendido por Juan Agustín García (1862-1923) en su *Introducción al estudio de las ciencias sociales argentinas* (1899). Aplicó sus preceptos en *La ciudad indiana* (1900), un estudio duradero que recalcaba los intereses económicos y las estructuras sociales en el desarrollo de instituciones coloniales.

Hemos señalado la extrema sensibilidad del pensamiento social argentino a las ideas europeas variadas y cambiantes. Otra característica de la época positivista era un esfuerzo casi exagerado por crear una sociología «argentina» edificada sobre las ideas de los pensadores del siglo XIX. Esta paradoja, es decir, la tendencia argentina dual al cosmopolitismo y al nacionalismo cultural, tenía su epítome en la obra del más eminente de los positivistas argentinos, José Ingenieros (1877-1925). Aparte de su preocupación por la sociedad argentina, Ingenieros aspiraba (al menos aspiró hasta 1915) a ser un «hombre de ciencia», y fue

68. Las obras y la correspondencia de F. Ameghino se publicaron en 24 volúmenes en folio, La Plata, 1913-1936. «Mi credo» apareció en el vol. XV, pp. 687-719; el panegírico de Ingenieros, en el vol. I, pp. 33-35. Véase también la oración «Ameghino, el sabio» de Ricardo Rojas, en *Los arquetipos*, en *Obras*, Buenos Aires, 1922, vol. II, pp. 197-237.

69. Véase J. Ingenieros, «La personalidad intelectual de José M. Ramos Mejía», *Revista de filosofía*, 2 (1915), pp. 103-158. Ingenieros recibió su formación psiquiátrica bajo Ramos Mejía.

reconocido de forma general en Europa como psicólogo, criminólogo y psicopatólogo. Después de 1915, se dedicó a la filosofía y la ética. Sus obras eran una verdadera enciclopedia de autores continentales y sus ideas. Había viajado tanto como cualquiera de sus contemporáneos. A pesar de ello, presentó sus estudios de la evolución sociológica de Argentina como construida sobre las premisas de Echeverría, Sarmiento y Alberdi, y escribió importantes ensayos sobre el pensamiento de los mismos.[70] También se encargó de la edición de una importante serie de clásicos argentinos titulada «La cultura argentina», en la cual incluyó *Conflicto y armonías*, obra incompleta de Sarmiento que había permanecido olvidada desde su aparición en 1883.

En su *Sociología argentina* (1913), Ingenieros intentó combinar la sociología «biológica» con la sociología «económica», esto es, el darvinismo social de Spencer y el determinismo económico (economismo histórico), especialmente tal como lo defendía el teórico italiano Achille Loria. Aunque Loria había rechazado el darvinismo social por considerarlo elitista y *laissez faire*, Ingenieros era demasiado ecléctico para que semejantes contradicciones le causaran problemas.[71] Presentó la historia de Argentina como una lucha por la existencia entre agregados sociales y, pese a ello, también como una evolución determinada económicamente desde la barbarie indígena hasta el dominio feudal español, hacia un capitalismo agropecuario y, finalmente, hacia «una progresiva socialización de las grandes funciones colectivas en manos del Estado». Argentina compartía esta transición inevitable del capitalismo al socialismo con otras naciones de la raza blanca. Ingenieros fue un pionero socialista y tomó parte en la política hasta 1903; sin embargo, se alejó gradualmente de su interpretación de la sociedad argentina, es decir, de la interpretación inspirada por el socialismo.[72]

Ingenieros consideraba positiva la reciente afluencia de europeos, lo que tal vez se debía en parte a que sus propios padres eran inmigrantes italianos. Según afirmó Sarmiento en 1883, los grandes males de la nación habían sido la herencia española y el mestizaje, y los remedios que él proponía eran la educación pública y la inmigración. Ingenieros perpetuó este punto de vista, afirmando en su *Formación de una raza argentina* (1915) que, si bien la primera inmigración (colonial) había sido estéril, la segunda estaba consolidando una nacionalidad. Escribió que en las zonas templadas se había producido una «progresiva sustitu-

70. Publicados por primera vez en 1915-1916, estos ensayos los incluyó Ingenieros en la edición de 1918 de *Sociología argentina*, que se reimprimió como el vol. VIII de sus *Obras completas*, Buenos Aires, 1957, pp. 214-304.

71. Véase A. Loria, *Contemporary social problems*, Londres, 1910, pp. 104 y 118 (1.ª ed., 1894). Aunque Ingenieros citaba a Loria con frecuencia, es significativo que, al parecer, hiciera caso omiso del principal tema de Loria: el efecto de la tierra libre en la historia, especialmente en las regiones coloniales. La teoría de Loria era importante a juicio de Frederick Jackson Turner. Véase Lee Benson, «Achilles Loria's influence on American economic thought: including his contributions to the frontier hypotesis», en *Turner and Beard*, Nueva York, 1960, pp. 2-40.

72. Las palabras *socialización progresiva*, que aparecían en el prefacio de la edición de *Sociología argentina* (p. 8), publicada en Madrid en 1913, se omitieron en la edición de 1918. Los escritos de Ingenieros plantean un problema bibliográfico debido a su pasión por publicar y, por ende, su tendencia a reproducir escritos (con pequeñas modificaciones) en publicaciones posteriores. Su *Sociología* sufrió muchas transformaciones, pero los argumentos principales aparecieron por primera vez en ensayos fechados entre 1898 y 1910.

ción de las razas aborígenes de color por razas blancas inmigradas, engendrando nuevas sociedades en reemplazo de las autóctonas». El proceso era simplemente una lucha por la vida entre especies en un entorno dado y las más adaptables sobrevivirían. Cuando las especies se mezclaban prevalecía la «mejor adaptada al doble ambiente físico-social». Definió la raza como «una sociedad homogénea» de «costumbres e ideales» compartidos, concepto que era más histórico que antropológico. Ingenieros presentaba a los argentinos como raza de «hombres trabajadores y cultos», que ahora merecía el respeto de Europa. Afirmó que realmente existía una tradición argentina. Nació con la nacionalidad misma y fue nutrida por los ideales de «nuestros pensadores». Es una tradición que señala hacia el futuro y no hacia el pasado.[73]

En 1915 ya eran pocos los intelectuales de talla que compartían la opinión positiva que Ingenieros tenía de la inmigración. En vez de ello, simpatizaban con la creciente xenofobia que era en parte una reacción de la elite a las hordas de campesinos y peones europeos, algunos de los cuales prosperaban en el comercio urbano y en los oficios y las profesiones liberales. Los inmigrantes se convirtieron en víctimas propiciatorias que padecían por los problemas sociales, y los psicólogos de la época decían de ellos que eran más propensos a la delincuencia que los criollos de clase baja. Dado que el socialismo y, en particular, el anarquismo crecieron junto con la inmigración, la culpa de la agitación laboral de 1900-1910 se achacó a extremistas extranjeros. La primera ley destinada a restringir la inmigración se aprobó en 1902 a raíz de una huelga general que paralizó la nación; otra fue aprobada en 1910, después de que estallara una bomba en el Teatro Colón. Un diputado atribuyó el crimen a una «cobarde, ignominiosa mente extranjera». Entre los partidarios de la ley de defensa social de 1910 se encontraban Ramos Mejía, cuya hostilidad a la inmigración ya se había manifestado en 1899 en su obra *Las multitudes argentinas*, y Bunge, cuya valoración de los beneficios de la inmigración había cambiado notablemente en los años transcurridos desde *Nuestra América*.

El término *cosmopolitismo* empezó a utilizarse con un sentido nuevo: ya no se refería a influencias culturales europeas de la elite, sino más bien al materialismo y el radicalismo político de los inmigrantes recientes, y la respuesta era nacionalista. Ricardo Rojas (1882-1957), en su *La restauración nacionalista* (1909), abogó por una forma nueva de enseñar la historia y los valores de Argentina con el objeto de que las generaciones futuras se apartaran de un «innoble materialismo que las ha llegado a confundir el progreso con la civilización».[74] Su contemporáneo Manuel Gálvez (1882-1963) evocó las tradiciones de las provincias criollas en *El diario de Gabriel Quiroga* (1910) y de España en *El solar de la raza* (1913). Aunque más adelante las conclusiones de Gálvez se volvieron extremas, en esa etapa seguían siendo equilibradas. Escribió que «la Argentina moderna, [aunque] construida con base de inmigración, o sea de cosmopolitismo, puede y debe conservar un fondo de argentinidad».[75] Tanto

73. «Formación» apareció por primera vez en la principal revista de Ingenieros, *Revista de filosofía*, 2 (1915), pp. 464-483, y luego en la edición de *Sociología* publicada en 1918.

74. R. Rojas, *La restauración nacionalista. Informe sobre educación*, Buenos Aires, 1909, p. 64.

75. M. Gálvez, *El solar de la raza*, Madrid, 1920^5, pp. 17-18n.

Rojas como Gálvez insistían en la reactivación de los valores humanísticos y espirituales, y su resistencia a la influencia de los inmigrantes se inspiraba en un nuevo desafío idealista al positivismo, como veremos más adelante.

La inmigración no ocupaba un lugar destacado en el pensamiento social chileno, principalmente porque la afluencia de extranjeros era reducida, en general de clase media, y en su mayor parte se dirigía al norte, que estaba poco poblado, en lugar de al valle central. La respuesta de la elite (por ejemplo, Letelier) fue generalmente benévola, pero hubo una excepción significativa, personificada por Nicolás Palacios (1854-1911). En su inmensamente popular *Raza chilena* (1904), Palacios defendía un racismo biológico al estilo del de Le Bon (a quien citaba constantemente) y sacaba de él conclusiones singulares acerca del papel de la mezcla racial en la nacionalidad. Dijo que la verdadera raza chilena es mestiza y en ella se combinan las cualidades superiores de los conquistadores españoles (que tenían orígenes «góticos» en Escandinavia) y los indios araucanos, que son ferozmente independientes. La reciente entrada de «razas latinas» inferiores y la inmigración (en particular, italiana) debían restringirse. La peculiar versión del nacionalismo racial que proponía Palacios ha ejercido una influencia duradera en Chile.

Determinismo social y caudillaje

El determinismo racial y ambiental inherente al pensamiento social de 1890 a 1914 agudizó y solidificó un diagnóstico de la política latinoamericana que venía formulándose desde, como mínimo, el decenio de 1840. La fe del principio en la eficacia de los sistemas constitucionales se había marchitado al considerarse que el derecho era fruto de la historia en vez de emanar de la razón. Con la llegada del positivismo de Comte, las doctrinas liberales y las fórmulas constitucionales fueron calificadas de «metafísicas». Después de 1870, las elites partidarias del consenso buscaron un remedio para el desorden en la política científica, un programa que respondiera a realidades sociales, reforzase el gobierno (a menudo por medio de la reforma constitucional) y asegurase el progreso económico. La política científica programática y el pensamiento social diagnóstico no se contradecían. No eran más que variantes dentro del positivismo decimonónico; la primera, derivada principalmente de Comte; el segundo, derivado más bien de Darwin y Spencer. Mientras que el segundo tendía a ser más pesimista y autodenigrante que la primera, ambos produjeron estereotipos del comportamiento político latinoamericano que continúan siendo aceptados popularmente, en particular entre extranjeros.

Carlos O. Bunge arguyó que la forma de gobierno de una nación debe interpretarse como una consecuencia «orgánica» de su herencia racial y psicológica y no como una «abstracción independiente». Arguedas citó con aprobación lo que dijera Le Bon en el sentido de que «las instituciones políticas [...] son la expresión del estado de civilización de un pueblo y evolucionan con él». Bunge escribió que si un país es orgánicamente monárquico o republicano, «monarquiza o republicaniza los talleres, los laboratorios, las artes, los libros». En América Latina, donde el régimen de caciques es orgánico, toda la vida se ha «caciqui-

zado».[76] Los pesimistas opinaban que la independencia era prematura, en parte fruto de ideas exóticas, en parte creación personal de caciques o caudillos. Al carecer de cualquier principio orgánico de equilibrio institucional, el resultado era la alternancia entre la anarquía y el despotismo, las dos caras de lo que Bunge denominó la «enfermedad americana». El caudillo era, pues, un fenómeno natural. Para García Calderón, los grandes caudillos, tales como Rosas, Portales y Díaz, eran los que «oían las voces de la raza», podían imponer unidad política y fomentar el progreso material. Bunge, haciéndose eco de una opinión muy generalizada, llamaba a Porfirio Díaz «el cacique progresista», uno de los grandes estadistas del siglo. «Gobierna a México, como México debe ser gobernado.»[77]

La creciente aceptación del caudillo como fenómeno político determinado socialmente y natural no aparecía sólo en ensayos populares, sino también en historias más complejas. El caso más notable era el de Juan Manuel de Rosas, cuyo régimen federalista de 1831 a 1852 fue reinterpretado fundamentalmente en obras de Adolfo Saldías (1850-1914), los hermanos José María y Francisco Ramos Mejía (1847-1893), y Ernesto Quesada (1858-1934). Estos autores pretendían examinar a Rosas y el federalismo científicamente y, por ende, superar las pasiones partidistas que habían llevado a una condena unitaria casi unánime del tirano en los años transcurridos desde 1852. José María Ramos Mejía afirmó que la «fría curiosidad» era lo único que le guiaba; su enfoque sería el de «un entomólogo cuando estudia un insecto nuevo». Saldías se veía a sí mismo practicando una «autopsia» del «cuerpo social» con el fin de descubrir la «naturaleza del engendro, que es Rosas».[78] La revisión de la era de Rosas fue también un producto más específico de la política argentina, en particular de creciente oposición provincial al unicato y del impulso democrático de la Unión Cívica. En *El federalismo argentino* (1889), Francisco Ramos Mejía veía ese fenómeno como legado natural del pasado colonial, no como una implantación artificial de la era de la independencia. Saldías pretendía comprender por qué las masas habían apoyado a Rosas y, por lo tanto, descubrir el rumbo que habían seguido desde su época. Concluyó que el dictador era la «encarnación viva de los sentimientos, de las ideas, de las aspiraciones de las campañas argentinas».[79]

La obra más significativa e influyente del movimiento revisionista fue el lúcido ensayo de Quesada titulado *Rosas y su tiempo* (1898), que era la síntesis de las numerosas monografías que había publicado a partir de 1893. Quesada había estudiado en Alemania y aplicó al tema de su estudio los criterios y las premisas de la erudición histórica alemana. Al modo de ver de Quesada, Rosas

76. Bunge, *Nuestra América*, p. 158; Arguedas, *Pueblo enfermo*, p. 207.

77. Otro ejemplo importante de esta interpretación fue *La anarquía argentina y el caudillismo. Estudio psicológico de los orígenes argentinos*, Buenos Aires, 1904, del médico convertido en ensayista social Lucas Ayarragaray (1861-1944). Aunque Bunge consideraba que el caudillismo era un caciquismo «deformado», otros escritores, entre ellos Ayarragaray, no hacían distinción alguna entre las dos cosas.

78. José María Ramos Mejía, *Rosas y su tiempo*, Buenos Aires, 1927³, vol. I, p. XXXIII (1.ª ed., 1907); A. Saldías, *Historia de la confederación argentina. Rozas y su época*, Buenos Aires, 1951, vol. III, p. 497 (1.ª ed., 1881-1887).

79. Saldías, *Historia*, III, p. 487. Tanto Saldías como Francisco Ramos Mejía eran miembros activos de la Unión Cívica, y Saldías amplió y reeditó su obra en 1892.

fue sencillamente fruto de su tiempo, «no más, ni menos»; su «tiranía» no fue peor que la de numerosos caudillos unitarios. Como las masas argentinas carecían de «educación política», las instituciones liberales no podían funcionar; el resultado fueron la anarquía y la mezquina dictadura. Rosas aportó el liderazgo «autocrático» que las masas exigían. Su federalismo no era localista; al contrario, trajo unidad y orden partiendo del caos. En 1852, al decir de Quesada, «su misión histórica había terminado».[80] Aunque evitó formular abiertamente teorías psicológicas y raciales como hacían muchos de sus contemporáneos, la erudición de Quesada surtió el efecto de fortalecer la aceptación intelectual del caudillaje.[81]

Como hemos señalado, la hostilidad a las clásicas doctrinas liberales y democráticas impregnaba el pensamiento social determinista. En 1890 la etiqueta de «jacobino» ya se aplicaba de modo creciente a los que creían que era posible transformar la sociedad por medio de la imposición de principios racionales, sustituyendo el término comparable de *metafísico* del decenio de 1870. La nueva etiqueta fue inspirada por la tajante acusación que Hippolyte Taine lanzó contra la mentalidad jacobina, publicada por primera vez en 1881 y popularizada luego por Le Bon y otros. A juicio de Taine, la «psicología» jacobina fue la perdición de la política francesa desde la Revolución de 1789 hasta la Comuna de 1871. Escribió que sus raíces indestructibles son el «orgullo exagerado» y el «razonamiento dogmático», los cuales existen debajo de la superficie de la sociedad. Cuando los lazos sociales se disuelven (como ocurrió en la Francia de 1790), surgen los jacobinos «como champiñones en un mantillo putrefacto». Sus principios, tales como los derechos del hombre, el contrato social y la igualdad, son los axiomas simplistas de la «geometría política», defendidos por los jóvenes y los fracasados e impuestos luego a una sociedad compleja por «el legislador filósofo». Pero, según añadía decisivamente Taine, se imponen en vano, porque la sociedad «no es el fruto de la lógica, sino de la historia».[82] El diagnóstico que hizo Taine de la política francesa encontró un público receptivo entre los sociólogos latinoamericanos, que lo citaron universalmente en sus escritos.

El medio siglo de ataques contra el liberalismo clásico alcanzó su punto culminante en dos obras que representaban las variantes sutiles, pero significativas, dentro del pensamiento positivista. La primera, *La constitución y la dictadura* (1912) del jurista mexicano Emilio Rabasa (1856-1930), señaló la culminación de la política científica, tal como la enunciara *La Libertad* en 1878 y los científicos la reiterasen en 1893. La obra de Rabasa era un análisis moderado de los defectos de la Constitución de 1857. «Hemos depositado nuestra esperanza en el derecho escrito y ha demostrado su debilidad incurable», según escribió. Los legisladores jacobinos de 1856 restringieron severamente la autoridad presi-

80. E. Quesada, *Rosas y su tiempo*, Buenos Aires, 1923, p. 63. Cf. la interpretación de Rosas que hizo Sarmiento, citada por Quesada.

81. Quesada hizo una comparación intrigante (*ibid.*, pp. 149-153) entre Rosas y Portales, citando a los historiadores conservadores chilenos Ramón Sotomayor y Valdés, y Carlos Walker Martínez.

82. H. Taine, «Psychologie du jacobin», *Revue des deux mondes*, 44 (1881), pp. 536-559, reeditada el mismo año en *Les origines de la France contemporaine* (*La révolution*, II [«La Conquête jacobine»], pp. 3-39). En América Latina, véase, por ejemplo, J. E. Rodó, *Liberalismo y jacobinismo*, Montevideo, 1906, pp. 72-78. Rodó hizo hincapié en la «intolerancia» jacobina.

dencial desafiando las «leyes sociológicas». El resultado inevitable, según Rabasa, fueron las dos dictaduras de Benito Juárez y Porfirio Díaz, que gozaron de la sanción popular porque sirvieron para «satisfacer las necesidades del desenvolvimiento nacional». La obra de Rabasa ha sido tachada de apología de Díaz a raíz de su derrocamiento en 1911.[83] Pese a ello, Rabasa mantuvo su fe en el constitucionalismo histórico, el sostén de una oligarquía esclarecida. Concluyó que «los dictadores han concluido su tarea». Ahora, «la etapa constitucional debe seguirla». La meta de Rabasa, al igual que la de Sierra, era armonizar la Constitución escrita y la Constitución real, solidificar el reinado de las instituciones y libertades políticas en concierto con una administración central fuerte y eficaz.[84] Era una meta optimista que compartía el *establishment* de toda América Latina.

La segunda obra, *Caesarismo democrático* (1919), del venezolano Laureano Vallenilla Lanz (1870-1936), perpetuó el diagnóstico pesimista de la política siguiendo la tradición de Bunge, Arguedas, García Calderón y los revisionistas de Rosas. Vallenilla se ocupaba principalmente de las luchas civiles que desencadenó la revolución por la independencia de Venezuela, a la que calificó (inspirándose en Taine) de «estado de anarquía espontánea». En dicha anarquía identificó una «democracia igualitaria y niveladora», la cual, como fenómeno americano natural, trajo consigo la necesidad de un gobierno fuerte. Vallenilla criticó duramente «los principios abstractos del jacobinismo» inherente a las constituciones escritas, que no pueden dar buenos resultados, y afirmó que Venezuela sólo podía ser gobernada eficazmente por un césar que respondiese a «la psicología de nuestras masas populares», la raza mixta de los llanos del interior. Los dos césares que Vallenilla distinguió fueron el cabecilla llanero José Antonio Páez, que ejerció «un poder personal que no era sino la expresión concreta de los instintos políticos de nuestra constitución positiva», y Simón Bolívar. De este último dijo que «su intuición genial de sociólogo» le llevó de forma natural al concepto de dictador vitalicio, la «ley boliviana».[85] De este modo Vallenilla podía presentar al gran Bolívar como precursor del dictador contemporáneo Juan Vicente Gómez (1908-1935), a quien Vallenilla sirvió en calidad de ministro y de director del periódico oficial.

La tardía interpretación positivista de la política, representada tanto por Rabasa como por Vallenilla Lanz, se basaba en la convicción de que las naciones latinoamericanas, siguiendo los dictados de la historia, la raza y la psicología social, eran incapaces de realizar principios liberales y democráticos tal como se

83. El ataque más reciente ha sido el de Daniel Cosío Villegas (1898-1976) en *La constitución de 1857 y sus críticos*, México, 1957. La apasionada defensa de la Constitución que hizo Cosío iba dirigida contra Sierra y contra Rábasa, pero especialmente contra la gran influencia que la obra de Rabasa tuvo en la restauración de una presidencia autoritaria en la Constitución de 1917.

84. Cf. E. Rabasa, *La constitución y la dictadura*, México, 1956³, pp. 244-246, y Sierra, «Evolución política», pp. 395-396 (escrita en 1900).

85. L. Vallenilla Lanz, *Caesarismo democrático: estudio sobre las bases sociológicas de la constitución efectiva de Venezuela*, Caracas, 1929², pp. 281 y 214. El libro constaba de varios estudios que se publicaron por primera vez en 1911. Aunque Vallenilla reconocía la singularidad de la sociedad venezolana, está claro que su argumento iba dirigido a América Latina en su conjunto; véanse sus referencias a Arguedas, Bunge y García Calderón (pp. 229-235).

ejercían en los países «avanzados» de Europa y, en particular, en los Estados Unidos. Los positivistas latinoamericanos reconocían que su sociedad presentaba rasgos singulares, pero las limitaciones de la teoría evolucionista les obligaban a considerar esa sociedad como inferior en una escala unilineal de civilización. Mientras Rabasa se aferraba a la esperanza de que una clase gobernante ilustrada y una administración central fuerte podrían proporcionar estabilidad y progreso, Vallenilla veía como única solución un líder carismático que fuese capaz de responder a los instintos de las díscolas masas. Mientras Rabasa mantenía un mínimo de fe en las institucions liberales, Vallenilla desesperaba de ellas por completo. La influencia de ambas conclusiones positivistas, la extraída de la política científica programática y la procedente del determinismo social diagnóstico, persistía, pero no sin tener que hacer frente a un desafío fundamental a los postulados en que dichas conclusiones se basaban.

EL NUEVO IDEALISMO, EL RADICALISMO SOCIAL Y LA PERSISTENCIA DE LA TRADICIÓN AUTORITARIA

En 1900 un literato uruguayo, José Enrique Rodó (1871-1917), publicó un breve ensayo que ejerció una influencia inmensa en los intelectuales hispanoamericanos durante dos decenios y que ha conservado su importancia simbólica hasta nuestros días. El *Ariel* de Rodó, dedicado a «la juventud de América», se convirtió en la llamada de clarín que instaba a un resurgir del idealismo. Evocando un «espíritu» latinoamericano e identificándolo con un nuevo sentido de la raza, el ensayo inspiró una reafirmación de los valores humanísticos en la cultura latinoamericana y una resistencia a la oleada de pesimismo en el pensamiento social. Además, *Ariel* contenía una acusación contra el utilitarismo y la mediocridad democrática de los Estados Unidos, proporcionando así a los intelectuales una base fácil para diferenciar y defender «su» América. Respondieron con presteza al llamamiento de Rodó para que rechazasen la «manía del norte» (nordomanía) que, según él, predominaba desde tiempos de Alberdi, y para que abandonasen «la visión de una América deslatinizada por propia voluntad». Añadió Rodó que «la poderosa federación va realizando entre nosotros una suerte de conquista moral». Aunque no se refirió específicamente a la guerra entre los Estados Unidos y España, está claro que el ensayo de Rodó fue una respuesta a la conmoción que le produjo la derrota desastrosa que España sufrió en 1898. En pocas palabras, se ha dicho que «desde el instante mismo de su aparición», *Ariel* se convirtió en «el símbolo mismo del latinoamericanismo, definido por primera vez».[86]

El atractivo de *Ariel* residía en la oportunidad del momento en que apareció, y quizá también en su tono elevado y abstracto, porque carecía de originalidad literaria, de profundidad filosófica y de un específico análisis social o político. Aunque contenía algunos rasgos de percepción, la opinión que tenía Rodó de la cultura norteamericana era de segunda mano; se basaba en *Del Plata al Niágara*

86. A. Zum Felde, *Índice crítico de la literatura hispanoamericana: los ensayistas*, México, 1954, p. 292.

(1897) de Paul Groussac y en el uso tendencioso de crónicas de viajeros franceses. El simbolismo de Rodó procedía explícitamente de *La tempestad* de Shakespeare, aunque el modelo del ensayo propiamente dicho era más bien el drama filosófico *Caliban, suite de «la Tempête»* (1878) de Ernest Renan. *Ariel* cobró la forma de un discurso de final de año que un maestro venerado (Próspero) pronuncia ante un grupo de estudiantes, junto a una querida estatua de Ariel, símbolo de la espiritualidad, la gracia y la inteligencia. La antítesis de Ariel era Calibán, símbolo del materialismo, de «sensualidad y de torpeza». En la obra de Renan, Calibán triunfaba de Ariel, y Próspero se resignaba a la victoria. Rodó no quiso aceptar semejante conclusión y empezó por donde Renan lo había dejado.

Aunque Rodó fue proclamado como el profeta de un nuevo idealismo, gran parte de *Ariel* presentaba un tono positivista. De hecho, lo mismo ocurría con los escritos de los intelectuales a los que inspiró de manera directa, llamados a menudo «arielistas». La cualidad «transicional» de Rodó reflejaba una versión de la interacción continua entre el empirismo (positivismo) y el idealismo (espiritualismo) en el pensamiento francés del siglo XVIII. Auguste Comte y Victor Cousin (y algunos de sus seguidores) promovían la idea de dos filosofías marcadamente antagónicas, pero exageraban las diferencias, que se basaban en parte en una rivalidad personal y académica. El pensamiento de Renan y Taine, dos de los mentores de Rodó, a los que generalmente se considera positivistas, se hallaba en tensión constante entre la ciencia y la metafísica. Los anhelos religiosos atormentaron a Renan durante toda la vida, mientras que a Taine le atormentó el vivo deseo de hacer abstracción de causas o esencias en la experiencia para superar así las limitaciones del método positivista.[87]

El principal guía intelectual de Rodó en *Ariel* fue probablemente Alfred Fouillée, cuyos prolíficos escritos iban dirigidos específicamente a conciliar los valores del idealismo filosófico, en especial la libertad y el libre albedrío, con el determinismo de la ciencia.[88] El concepto central de Fouillée, la «idea-fuerza» (*idée-force*), era un intento de aplicar el concepto científico de la fuerza a los estados mentales. La fuerza es un hecho de conciencia; a la inversa, toda idea es una fuerza que puede realizarse en la acción. Donde más visible resultaba la influencia de Fouillée era en la visión optimista (y que a menudo se pasa por alto) que Rodó tenía de la conciliación última entre los valores norteamericanos y los latinoamericanos. Rodó dijo que «la historia muestra en definitiva una inducción recíproca entre los progresos de la actividad utilitaria y la ideal», y señaló la Italia renancentista a modo de ejemplo. Aunque no veía pruebas de ello en ese momento, Rodó albergaba la confianza de que «la obra del positivismo norteamericano servirá a la causa de Ariel, en último término». La energía de los Estados Unidos se transformará en valores superiores.

87. W. H. Simon, «The "Two cultures" in nineteenth-century France: Victor Cousin and Auguste Comte», *Journal of the History of Ideas*, 26 (1965), pp. 45-58; D. G. Charlton, *Positivist thought in France during the Second Empire, 1852-1870*, Oxford, 1959. Charlton califica a Renan y Taine, junto al propio Comte, de «falsos amigos del positivismo», esto es, del positivismo como teoría del conocimiento.

88. La principal obra de A. Fouillée en este sentido fue *L'idée moderne du droit en Allemagne, en Anglaterre, et en France* (1878); también *Le mouvement idéaliste et la réaction contre la science positive* (1896).

Rodó afirmó en *Ariel* que «tenemos, los americanos latinos, una herencia de raza, una gran tradición étnica que mantener»; un decenio después procedió a identificar «la idea y el sentimiento de la raza» con «la comunidad del origen, de la casta, del abolengo histórico».[89] Rodó se estaba apartando del racismo antropológico o científico y reavivando en su lugar el concepto histórico de la raza. ¿Se refería su «herencia de raza» a tradiciones nacionales o al pasado hispánico? ¿Incluía la cultura indígena y negra? ¿O era la herencia «latina» de un modo más general, fruto de los ideales humanísticos y estéticos de la civilización grecorromana y cristiana? El mensaje de *Ariel* era extremadamente ambiguo y, por ende, pasó a ser el punto de partida de diversas tendencias del pensamiento del siglo XX. Tampoco estaba claro el significado social y político del llamamiento de Rodó a la juventud americana. El tono del ensayo era primordialmente elitista; evocaba esteticismo, el «ocio noble» y al «aristocratismo sabio de Renan» contra la tiranía de la masa. Está claro que los efectos de la inmigración urbana turbaban a Rodó. A pesar de ello, reconocía que la democracia (junto con la ciencia) era uno de «los dos insustituibles soportes sobre los que nuestra civilización descansa» y coincidía con Fouillée (contra Renan) en que la ley de la selección natural funciona en la sociedad a favor de la suavización de las categorías y el ensanchamiento de la libertad.[90]

El nuevo idealismo a escala continental tomó formas diversas a escala nacional, como lo demuestran los casos de Argentina, Perú y México. La vida intelectual argentina de 1900 a 1920 no era sólo rica, sino también notablemente compleja. Aunque los años citados fueron los del apogeo del positivismo, también se caracterizaron por el creciente disentimiento intelectual, alimentado por las cambiantes ideas europeas, por los interrogantes políticos que se planteaban a raíz de El Noventa y por una meditación nacional provocada por la afluencia de inmigrantes. Desde el otro lado del Río de la Plata, la voz de Rodó ayudó a enfocar claramente estas variadas preocupaciones nacionales. Uno de los primeros en disentir del positivismo fue el historiador y crítico Paul Groussac (1848-1929), que era francés de nacimiento. Como discípulo de toda la vida de Taine y Renan, en él se combinaban la erudición «científica» y una fuerte crítica del utilitarismo, tanto en la sociedad norteamericana como en la argentina. Alarmado por los valores de los inmigrantes, advirtió que las «preocupaciones materiales desalojen gradualmente del alma argentina, las puras aspiraciones, sin cuyo imperio, toda prosperidad nacional se edifica sobre arena».[91] En 1910 el centenario de la independencia alentó estos sentimientos y dio origen a los ensayos de Gálvez, como ya hemos señalado, y también al *Blasón de plata* (1912) de Rojas.[92] Siguieron a este último *La argentinidad* (1916) y, finalmente,

89. J. E. Rodó, «Rumbos nuevos», en *El mirador de Próspero*, Montevideo, 1958 (1.ª ed., 1913), p. 26 (comentario sobre *Idola Fori* [1910] del arielista colombiano Carlos Arturo Torres). Rodó también alabó (p. 30) *La restauración nacionalista* (1909) de Rojas diciendo que promovía la nueva «conciencia de la raza».

90. Rodó, *Ariel*, pp. 6-7 y 64-66. Rodó rechazó el «antiigualitarismo» de Nietzsche por considerarlo fruto de «un abominable, un reaccionario espíritu».

91. P. Groussac, pasaje (¿1906?) citado por A. Korn, *Influencias filosóficas en la evolución nacional*, Buenos Aires, 1936, p. 205. Groussac defendía la enseñanza del latín en un informe sobre la educación secundaria.

92. El énfasis arielista sobre la raza como ascendencia también se hacía evidente en el subtítulo de Rojas: *Meditaciones y evocaciones ... sobre el abolengo de los argentinos.*

Eurindia (1924), ambas buscando la identidad cultural argentina en una interacción lírica pero mal definida del «exoticismo» (europeo) y el «indianismo». Sin embargo, el nuevo idealismo en Argentina tuvo otras manifestaciones además de las literarias; también cobró la forma de significativas novedades políticas y educativas, como veremos más adelante.

En ninguna parte surtió el mensaje de Rodó un efecto más claro que en Perú, donde en 1905 salió de la Universidad de San Marcos una notable «generación arielista» o «generación del novecientos». Sus líderes eran Víctor Andrés Belaúnde (1883-1966) y José de la Riva-Agüero (1885-1944), así como Francisco García Calderón (véase anteriormente). Durante sus años de estudiantes absorbieron el positivismo dominante de San Marcos, pero pronto se adhirieron a Rodó (Belaúnde le llamó «nuestro verdadero director espiritual») y también al idealismo de Emile Boutroux y Henri Bergson, tal como les fue impartido por el filósofo disidente Alejandro Deustua. Los tres eran aristócratas: Riva-Agüero de una de las grandes familias de Lima; Belaúnde de la provincial Arequipa, donde recordaba nostálgicamente la existencia de una digna «democracia de hidalgos».[93] El mayor de ellos, Francisco García Calderón (nacido también en Arequipa) era un respetado jurista y fue presidente provisional de la República en 1879.

La vida y el pensamiento de los tres acabarían siguiendo rumbos muy diferentes, pero todos ellos empezaron buscando la renovación nacional en una fuerte presidencia constitucional, apoyada por una oligarquía progresista e ilustrada. Les parecía ver este ideal de la política científica encarnado en el Partido Civilista de los presidentes Nicolás Piérola (1895-1899) y José Pardo (1904-1908). Sin embargo, la ambivalencia de los arielistas ante el rápido desarrollo económico y el materialismo de la nueva «plutocracia» de su tiempo les empujó a abogar por valores éticos y espirituales y por un papel político tutelar para los intelectuales.[94] García Calderón publicó *Le Pérou contemporaine* (1907), ambicioso estudio sociológico (que no fue apreciado). Riva-Agüero y Belaúnde fundaron el malhadado Partido Democrático Nacional (Futurista) en 1915 y, luego, se volvieron conservadores y católicos. Belaúnde se aferró al constitucionalismo tradicional y, a pesar de la persecución y el exilio, hizo una carrera distinguida como profesor de derecho, fundador de la Universidad Católica (1917) y, finalmente, presidente de la Asamblea General de las Naciones Unidas (1959). El idealismo de Riva-Agüero le atrajo hacia el pasado colonial e hispánico y, empezando por su obra *Perú en la historia* (1910), fue su principal intérprete y apologista. En política se vio cada vez más aislado y, en el decenio de 1930, incluso abogó por el fascismo italiano.

A la edad de veintitrés años, García Calderón, junto con sus tres hermanos, se fue de Perú para desempeñar una sinecura diplomática en París y no volvió hasta después de cuarenta años. Hizo un debut impresionante como protegido

93. V. A. Belaúnde, *La realidad nacional*, París, 1931, pp. 189-190; *Arequipa de mi infancia* (1960), según se cita en F. Bourricaud, *Power and society in contemporary Peru*, Nueva York, 1970, pp. 54-56. Las haciendas y la empresa de coñac de la familia fueron arruinadas por el ferrocarril, y el padre de Belaúnde se dedicó al comercio de la lana.

94. Véase F. García Calderón, «La nueva generación intelectual de Perú» (1905), en *Hombres e ideas de nuestro tiempo*, Valencia, 1907, pp. 206-207, expresión explícita y, pese a ello, ambivalente de la política científica.

de Boutroux en los círculos literarios y filosóficos de Francia, y hasta el final de la primera guerra mundial fue uno de los principales apóstoles del americanismo y de la solidaridad entre las razas latinas. Aparte de sus numerosos libros y ensayos, García Calderón fundó *La Revista de América* (1912-1914), que, según dijo, «pertenece a la elite intelectual de ultramar».[95] Aunque su meta era la autonomía del pensamiento y las letras americanos, escribió que, primeramente, había que absorber «nuestra herencia [latina]». «La imitación ha de preparar la futura invención», y dio a entender que tal vez el liderazgo latino acabaría pasando a América. Hasta el eminente Poincaré quedó impresionado y recomendó la lectura de *Les démocraties latines* (1912) de García Calderón «a todos los franceses que se interesen por el porvenir del espíritu latino».[96] No obstante, el americanismo de García Calderón, como hemos visto, también tenía su vertiente pesimista, enraizada en el racismo científico de Le Bon; como tal, hacía hincapié en la desorganización social y en la dictadura resultantes de la «deprimente» herencia racial ibérica e india. García Calderón superó este pesimismo cuando sus inquietudes se desplazaron de la sociología a las letras, del Perú indio y mestizo a la cosmopolita elite latina. En 1916 ya podía señalar que «declina el prestigio de la noción biológica de raza» y, pese a ello, la persistencia de «la idea de raza como síntesis de los diversos elementos de una civilización definida».[97] En 1912 seguía siendo fiel a ambos conceptos. Así pues, el ideal panlatino y panamericano elitistas, tal como lo defendía García Calderón, disfrutó de su breve momento significativo y pronto fue arrollado por la guerra mundial y la revolución social.

En México, el foro principal para el nuevo idealismo fue el Ateneo de la Juventud, organizado en 1909 como sociedad de estudio y conferencias por un grupo de jóvenes intelectuales dados a la filosofía. Los socios más destacados del Ateneo eran Antonio Caso (1883-1946), José Vasconcelos (1882-1959) y Pedro Henríquez Ureña (1884-1946), quienes entre 1910 y 1925 encabezarían una profunda renovación cultural en la vida mexicana. Henríquez Ureña, dominicano que se afincó en México en 1906, fue el catalizador del grupo, al que dio una orientación cosmopolita y americanista.[98] Las críticas del Ateneo iban dirigidas al currículo positivista de la Escuela Nacional Preparatoria (ENP), fijado mucho tiempo antes por el régimen de Díaz. Sin embargo, la rebelde «nueva generación» recibió apoyo implícito del siempre flexible Justo Sierra, ministro de Instrucción

95. *Revista de América*, I (París, junio de 1912), p. 2; también *Creación de un continente*, París, 1913, completa exposición de americanismo. Entre los colaboradores en los veinte números de la *Revista* se contaron Arguedas (Bolivia), Ingenieros y Gálvez (Argentina), Enrique Pérez (Colombia), Manoel Oliveira Lima y José Verissimo (Brasil), Alfonso Reyes (México) y Ventura García Calderón, hermano de Francisco.

96. R. Poincaré, prefacio de *Les démocraties latines*, I. García Calderón dijo que Poincaré presentó el prefacio en diciembre de 1911, justo antes de ser presidente del Consejo y ministro de Asuntos Exteriores.

97. F. García Calderón, «El panamericanismo: su pasado y su porvenir», *La revue hispanique*, 37 (junio de 1916), p. 1.

98. De 1907 a 1911 Henríquez Ureña dirigió la importante *Revista moderna* (México), en la cual incluyó siete colaboraciones de su amigo García Calderón y una versión española con notas de «Les courants philosophiques dans l'Amerique latine» en noviembre de 1908, al cabo de un mes de su aparición en Francia. También comentó los escritos de Rodó y en agosto de 1910 pronunció sobre él una conferencia en el Ateneo.

Pública desde 1905. En 1908 Sierra defendió a Gabino Barreda, fundador de la ENP, de los ataques de católicos «intransigentes». La mayor parte de su oración era en defensa del currículo controlado por el Estado que regía en la escuela, así como de la labor de Barreda en calidad de «completador de la Reforma, el Juárez de las inteligencias emancipadas». Sin embargo, los pasajes «dudemos» de Sierra reconocían los conceptos cambiantes en muchos campos científicos. La continua puesta en duda de las ortodoxias (ya fueran escolásticas o positivistas, según daba a entender él) era propia del espíritu de Barreda. En 1910, yendo un poco más allá, Sierra anunció que la nueva Escuela de Altos Estudios de la Universidad Nacional haría hincapié en la filosofía, el «porqué» (metafísico) del universo en vez de simplemente el «cómo» (positivista). Añadió (parafraseando a Fouillée), que las ideas debían convertirse en actos; «que sólo así pueden llamarse fuerzas».[99]

Los ateneístas se extendieron mucho en sus esfuerzos intelectuales por romper con el positivismo. En Kant y Schopenhauer encontraron el impulso para la contemplación filosófica y la experiencia estética. Nietzsche inspiró la rebelión individual contra la esclava adhesión a cualquier doctrina. Al igual que Sierra, su mentor, se sentían atraídos por el pragmatismo y el instrumentalismo de James, así como por su afirmación de que «la experiencia inmediata de la vida resuelve los problemas que desconciertan más a la inteligencia».[100] Al igual que Rodó y Groussac, también recurrieron a los clásicos. Alfonso Reyes (1889-1959), ateneísta más joven, pidió la restauración del latín, clave de la literatura, puesto que ambas cosas habían sido «borradas» por los positivistas como consecuencia de la «reacción liberal» contra la Iglesia.[101]

Lo que de forma más directa guiaba a los ateneístas y a sus contemporáneos arielistas era lo que Vasconcelos denominó la «nueva filosofía francesa» de Boutroux y, en particular, de su alumno Bergson.[102] Boutroux recalcaba la contingencia en el proceso evolucionista, menoscabando así el determinismo. La distinción que hacía Bergson entre el tiempo científico medido con precisión como espacio y el tiempo «real» como continuidad experimentada o duración era, para los americanos, un concepto liberador. El tiempo como duración es movimiento perpetuo, inherente a la vida misma, y sólo puede experimentarse internamente por medio de la «simpatía intelectual» o la «intuición». La intuición a su vez es la base del «ímpetu vital (*élan vital*)» en toda la naturaleza, una fuerza creativa que guía a la humanidad para que supere todos los obstáculos, «quizá incluso la muerte». García Calderón dijo del bergsonismo que era «la filosofía de razas jóvenes» porque afirmaba la libertad moral y el valor de la

99. J. Sierra, «Homenaje al maestro Gabino Barreda en el Teatro Abreu» (22 de marzo de 1908), en *Obras*, vol. V, pp. 387-396; «Discurso en el acto de inauguración de la Universidad nacional de México» (22 de septiembre de 1910), en *ibid.*, pp. 448-462.

100. Pasaje citado por Sierra, *ibid.*, p. 461.

101. A. Reyes, «Nosotros», *Revista de América*, 20 (1914), p. 111. Reyes se fue de México en 1913 después de la muerte de su padre, Bernardo, ex ministro de la Guerra y gobernador de Estado.

102. J. Vasconcelos, «Don Gabino Barreda y las ideas contemporáneas» (11 de septiembre de 1910), *Conferencias del Ateneo de la Juventud*, México, 1962², p. 111.

lucha.[103] Al mismo tiempo que aceptaba la teoría evolucionista, Bergson le dio una interpretación nueva y optimista que tuvo gran atractivo para los nuevos idealistas de América.

Acontecimientos dramáticos en México determinaron las ideas y trayectorias de los líderes del Ateneo, aun cuando también cabe verlos como parte de una cohorte intelectual hispanoamericana con preocupaciones comunes e incluso algunos lazos personales.[104] Dos meses después de las pomposas festividades del centenario celebradas en septiembre de 1910, durante las cuales se dieron las conferencias del Ateneo y se inauguró la Universidad, la Revolución envolvió al país. En junio de 1911, Porfirio Díaz ya había dimitido, Francisco I. Madero era proclamado triunfalmente presidente y la rebelión popular dominaba las regiones. Entre los ateneístas, Henríquez Ureña y Reyes se marcharon de México: el primero volvería a principios del decenio de 1920; el segundo no regresaría permanentemente hasta 1938. Caso, que era apolítico, se quedó. Durante el caótico período 1913-1916, con la Universidad en desorden, fue virtualmente el único maestro importante de la nueva generación de estudiantes, pero logró inculcarles los valores humanísticos y morales del Ateneo. Vasconcelos se convirtió en revolucionario comprometido con Madero y, en la Convención de 1914-1915 y luego, empezó sus vagabundeos por el extranjero, cual nuevo Ulises. En Lima comparó las naciones latinoamericanas con los griegos dispersos, en busca de una Minerva para «modelar el alma de la futura gran raza». Nuestra América, según dijo a los peruanos, «es patria y obra de mestizos, de dos o tres razas por la sangre y de todas las culturas por el espíritu».[105] Vasconcelos unía el mexicanismo de Sierra, el mestizaje como base de la nacionalidad, con el americanismo cosmopolita de Rodó y García Calderón. Desarrolló el tema de forma más compleja en el decenio de 1920, con lo que puso el México revolucionario en contacto ideológico con una nueva ola de conciencia social en Perú.

El nuevo idealismo hizo algunos progresos en Brasil entre 1900 y 1915, pero en esencia el país siguió ritmos políticos e intelectuales que eran distintos de los de Hispanoamérica. El sistema político de la República (1889-1930) impidió en gran medida que surgiera la clase de impulso democrático que encontraremos en Argentina, México y Chile. Después de 1898, predominó la «política de los gobernadores», es decir, las elecciones presidenciales eran determinadas mediante acuerdo entre São Paulo y Minas Gerais y, en su defecto, mediante la intervención de un intermediario como el lejano Rio Grande do Sul. Entre unas elecciones y las siguientes, dominaban el coronelismo local y una autonomía regional sancionada por la Constitución. El ideal de instituciones liberales efectivas en el nivel nacional lo mantenía vivo un grupo más antiguo de ex monár-

103. F. García Calderón, «La crisis del Bergsonismo» (1912-1913), en *Ideas e impresiones*, Madrid, 1919, p. 237, ensayo lúcido y perspicaz. La «crisis» fue la inmensa popularidad de Bergson a raíz de la publicación de *L'evolution créatrice* (1907) ante la hostilidad de los filósofos profesionales, especialmente Julien Benda (hay trad. cast.: *La evolución creadora*, Espasa-Calpe, Madrid, 1985²). La *Revista de América* también publicó artículos sobre Bergson.

104. Hay que señalar que Rojas, Gálvez, Balaúnde, García Calderón, Caso, Vasconcelos y Henríquez Ureña nacieron todos entre 1882 y 1884.

105. J. Vasconcelos, «El movimiento intelectual contemporáneo de México» (1916), en *Conferencias*, p. 120.

quicos y republicanos «históricos», entre los que destacaban Joaquim Nabuco y Rui Barbosa. Pero su desaparición se produjo en 1910 con la campaña presidencial de Barbosa, que fracasó a pesar de que era idolatrado por su saber, sus prolíficos escritos y su florida oratoria, además de por su liderazgo jurídico en La Haya en 1907.

Entre los intelectuales más jóvenes, en 1910 ya se daba una creciente dicotomía entre la mayoría cosmopolita y una minoría nacionalista, representada por dos contemporáneos, Manoel Oliveira Lima (1865-1928) y Alberto Torres (1865-1917). Procedente de una antigua familia de Pernambuco y educado en Portugal, Oliveira Lima fue un historiador distinguido y el principal diplomático brasileño de 1892 a 1913. Era la cara «civilizada» que presentaba al mundo un Brasil consciente de la raza. Defendía una versión optimista del ideal de blanqueo del progreso racial y un americanismo basado en la igualdad del norte y el sur; también flirteó con el ideal de la solidaridad latina.[106]

Mientras Oliveira Lima hacía de «embajador intelectual» en el extranjero, Torres triunfaba como legislador, ministro, gobernador y juez del Tribunal Supremo en el país. Dimitó en 1909, desilusionado con el sistema político, y en 1914 publicó sus artículos completos con los títulos de *O problema nacional* y *A organização nacional brasileira*. Torres era un idealista, probablemente influenciado por Bergson, pero siempre autóctono de modo consciente en su análisis. Fue más lejos que Euclides da Cunha al repudiar el racismo científico; a su modo de ver, la raza no tenía que ver con el progreso nacional. Buscaba una sociedad orgánica basada en el «valor del hombre» y hablaba del despertar de un «instinto primitivo». Arguyó que la elite brasileña se veía alienada de la realidad por su afición a la cultura verbal, las ideas europeas y las fórmulas institucionales que no podían funcionar. En vez de ello, abogaba por una «solución brasileña», a saber: el incremento de la autoridad central y la creación de un «poder coordinador», incluyendo un Consejo Nacional, formado por miembros vitalicios, que se encargaría de fijar metas y resolver antagonismos regionales. Aunque no fue valorado en vida, Torres sería un apóstol para una generación «espiritualista y nacionalista», que en los decenios de 1920 y 1930 buscaría nuevas soluciones políticas.

El impulso democrático y constitucional en Hispanoamérica

El decenio 1910-1920 presenció una intensa pero breve oleada de democracia liberal en Hispanoamérica. En Argentina, nació de la crisis de comienzos del decenio de 1890 y tomó cuerpo en el Partido Radical (UCR) bajo el liderazgo de Hipólito Yrigoyen. Los radicales se ganaron el apoyo decidido de la clase media, tanto urbana como rural, pero se abstuvieron de concurrir a las elecciones. La

106. M. Oliveira Lima, «A América para a humanidade», *Revista de América*, 9-10 (1913), pp. 181-190 y 257-275, artículo que se granjeó los elogios del director de la revista, García Calderón, que era mucho más joven. Se trataba de una versión portuguesa de la última conferencia que dio en el otoño de 1912, durante una gira por los Estados Unidos, en la que habló en diversas universidades: *The evolution of Brazil compared with that of Spanish and Anglo-Saxon America*, Stanford, 1914, pp. 112-129.

oligarquía interpretó esta abstención como indicio de que preparaban una revolución, y la respuesta fue un movimiento en el seno del PAN gobernante, después de 1900, cuyo fin era ampliar el sufragio (y, por ende, el apoyo al PAN) por medio de la reforma electoral. Carlos Pellegrini afirmó que el objetivo del movimiento era «la restauración del gobierno representativo», lo cual «nos permitirá organizarnos para luchar por nuestros intereses».[107] En 1904 una de las primeras medidas reformistas, iniciada por el ministro del Interior, Joaquín V. González (1863-1923), fue seguida por la ley Sáenz Peña de 1912. Esta ley decretaba la obligatoriedad del voto para los argentinos nacidos en el país, así como la llamada «lista incompleta», en virtud de la cual la representación de cualquier jurisdicción se dividiría a razón de dos a uno entre los partidos políticos que quedaran en primer y segundo lugar. El moderno sistema de partidos se había hecho realidad, pero, en contra de las expectativas del presidente Sáenz Peña, Yrigoyen ganó las elecciones de 1916. Una vez en el poder, los radicales se diferenciaron poco del ala «ilustrada» del PAN. El radicalismo era principalmente político, se identificaba retóricamente con la comunidad nacional, al mismo tiempo que no prestaba atención a las masas inmigrantes y defendía los intereses económicos de la elite terrateniente.

La democracia política fue reforzada por el idealismo filosófico y por la búsqueda de la argentinidad, es decir, las raíces y la esencia de la cultura nacional. Un aspecto de esta búsqueda era una reafirmación de la tradición liberal, las ideas y programas democráticos, constitucionales, seculares y cosmopolitas de Mariano Moreno (1810-1813), Rivadavia y los pensadores de la Asociación de Mayo. La interpretación liberal tenía un sesgo unitario y porteño, y repudió a los revisionistas de Rosas, que habían proporcionado una base lógica para el gobierno autoritario carismático. Una exposición grandilocuente y prolija del liberalismo fue *El juicio del siglo: cien años de historia argentina* (1910) de Joaquín González, quien sacaba la conclusión de que Argentina era «un Estado digno de ser erigido en hogar y templo de las cualidades e ideales que más enaltecen el alma humana».[108] Más convincentes fueron los ensayos de Alejandro Korn (1860-1936) sobre el desarrollo de la filosofía argentina, que estaban imbuidos de una nueva apreciación de la metafísica de Kant y terminaban con una crítica incisiva del estrecho positivismo de la generación de 1880. Korn dijo de ésta que perseguía un «ideal exclusivamente económico», con lo que subvertía los principios liberales de Alberdi.[109] El intérprete más influyente del liberalismo argentino durante este decenio fue Ingenieros en sus ensayos sobre los pensadores (véase anteriormente), en su propuesta de un «nuevo sistema que llamaríamos "idealismo fundado en la experiencia"» y, finalmente, en *La evolución de las ideas argentinas* (1918), libro que fue presentado como «breviario de moral

107. Carta a Miguel Cané (24 de marzo de 1905), citada en David Rock, *Politics in Argentina, 1890-1930; the rise and fall of radicalism*, Cambridge, 1975, p. 34 (hay trad. cast.: *El radicalismo argentino, 1890-1930*, Amorrortu, Buenos Aires, 1977). Pellegrini murió un año después.

108. J. González, «Juicio», en *Obras completas*, Buenos Aires, 1936, vol. XXI, p. 216.

109. A. Korn publicó tres ensayos entre 1912 y 1914; escribió el cuarto (sobre el positivismo) en 1919. Los cuatro ensayos se convirtieron en los capítulos de *Influencias filosóficas en la evolución nacional*, Buenos Aires, 1936.

cívica». Esta obra detallada mostraba la historia de Argentina como el conflicto entre el autoritarismo y la libertad, «dos filosofías incompatibles» que emanaban del «Antiguo Régimen» y de la «Revolución». Daba a entender que la experiencia argentina era paralela a la de Francia.[110]

La democracia liberal en la política argentina y el nuevo idealismo en el pensamiento convergieron en el movimiento que propugnaba la reforma universitaria, el cual empezó en Córdoba en marzo de 1918, se extendió por toda la nación y tuvo fuertes repercusiones internacionales. Sus objetivos principales, aunque a menudo contradictorios, eran la participación de los estudiantes en el gobierno de las universidades, la reforma del currículo para dar cabida en él a las modernas ideas científicas y humanísticas, y la reorientación de la universidad hacia el cambio social. El movimiento iba encabezado por estudiantes y, si bien practicaba la política de enfrentamiento y tenía una organización agresiva que alcanzaba toda la nación (la Federación Universitaria Argentina), se ganó el apoyo del gobierno Yrigoyen y de intelectuales destacados, tales como González, Korn e Ingenieros. Los estudiantes organizaron persistentes concentraciones, protestas y huelgas en Córdoba, que al principio provocaron la intervención comprensiva del gobierno, luego la búsqueda de una fórmula conciliadora que aplacase a los conservadores de la facultad y, finalmente (después de que los estudiantes ocuparan edificios universitarios), la aceptación gubernamental de las exigencias de los reformadores en octubre de 1918. El proceso se repitió, con menos alborotos, en las universidades de Buenos Aires y La Plata. La federación de estudiantes argentina pronto estableció contactos en el extranjero; en 1920 ya habían surgido parecidas organizaciones reformistas en Chile y Perú. En 1921 se celebró un Congreso Internacional de Estudiantes en Ciudad de México.

La ideología de la reforma universitaria contenía muchas de las ambigüedades del nuevo idealismo. Uno de los temas, expresado por el principal teórico del movimiento, Ingenieros, y por los manifiestos estudiantiles, era instrumentalista y democrático. La universidad debía convertirse en «una escuela de acción social» y la misión de éste sería transformar los ideales de la «cultura superior» en «disciplinas científicas» al servicio de la sociedad. En el primer manifiesto de Córdoba se usó la expresión «liberalismo científico». Las reformas pedían admisiones y extensión sin trabas; en Argentina, surgieron «universidades populares» que se propagaron a Perú.[111] A los ojos de los estudiantes, Córdoba, como antes le ocurriera a Sarmiento en 1845, simbolizaba el bastión jesuítico de la «mentalidad colonial»; la «universidad como claustro» debía ceder su sitio a la «universidad como laboratorio».[112]

El segundo tema de la reforma era humanístico y elitista. Dijo Ingenieros

110. J. Ingenieros, «Para una filosofía», *Revista de filosofía*, 1 (1915), p. 5; *Evolución de las ideas argentinas*, Buenos Aires, 1918, vol. I, prefacio del autor.

111. En 1913 líderes del Ateneo habían fundado una análoga Universidad Popular Mexicana.

112. J. Ingenieros, «La filosofía científica en la organización de las universidades», *Revista de filosofía*, 3 (1916), pp. 285-306, revisado (dándole más énfasis) con el título de *La universidad del porvenir* (1920). Los dos manifiestos principales de Córdoba (31 de marzo y 21 de junio de 1918) se encuentran en Gabriel del Mazo, ed., *La reforma universitaria*, Lima, 1967[3], vol. I, pp. 1-8.

que el crecimiento de la educación profesional y técnica había matado a la vieja universidad; lo que quedaba era un «simple engranaje administrativo, parásito de las escuelas especiales». Continuó diciendo que las facultades podían formar profesionales, pero que la universidad del futuro, con la filosofía en su centro, debía formar hombres. También Korn arguyó lo mismo vigorosamente en Buenos Aires, donde pasó a ocupar el puesto de decano en octubre de 1918. Había un «matiz arielista» en los manifiestos de Córdoba, una insistencia en el «destino heroico de la juventud».[113] Los radicales cordobeses anunciaron que en la «futura república universitaria» los únicos profesores serían «los verdaderos constructores de almas, los creadores de verdad, de belleza y de bien». Lectura favorita de los estudiantes era *El hombre mediocre* (1913) de Ingenieros (obra análoga al *Ariel* de Rodó), que instaba a los jóvenes a ser «forjadores de ideales» y abogaba por una «aristocracia de mérito» que contrarrestase la mediocridad social. Este tema también lo había tocado José Ortega y Gasset durante su influyente visita a Argentina en 1916.[114] Las contradicciones internas del movimiento de Córdoba, el conflicto entre la democracia y el elitismo, entre la reforma social y el humanismo, no fueron exclusivas de Argentina; también aparecieron en México y Perú.

Mientras que en Argentina el vehículo de la democracia fueron la iniciativa legislativa, la política electoral y la reforma universitaria dentro de un sistema partidista flexible y «en proceso de maduración», en México su vehículo fue la revolución contra una dictadura osificada. En Argentina, la oligarquía liberal salió de la crisis de 1889-1892 reforzada a expensas del ejecutivo, e hizo concesiones a la democracia; en México, los científicos no pudieron limitar el poder de Porfirio Díaz. Además, se suprimieron los argumentos democráticos que estaban presentes en el debate de 1892-1893. La democracia reapareció después de 1900 y culminó en el frustrado desafío electoral de Madero a Díaz en 1910 y, luego, en su triunfal y franca rebelión. El movimiento se inspiró en la herencia liberal de México, la herencia de la lucha popular contra los conservadores, la Iglesia y los franceses durante la era de la Reforma; su símbolo era Benito Juárez y su bandera, la Constitución de 1857. El programa de Madero, «sufragio efectivo, no reelección», al igual que el de Yrigoyen, era estrechamente político. A pesar de ello, su idealismo ferviente galvanizó abundante apoyo (incluido el de intelectuales como Vasconcelos), y su asesinato en 1913 le convirtió en mártir de la democracia para facciones revolucionarias opuestas. La facción triunfante, los constitucionalistas encabezados por Venustiano Carranza, conservaron el restringido enfoque político de Madero sin su grado de idealismo democrático. La Constitución de 1917, exceptuando sus significativos artículos sociales que no gozaban del favor de Carranza, reafirmó las formalidades liberales de 1857. Sin embargo, incluso éstas fueron modificadas mediante una

113. F. Bourricaud, «The adventures of Ariel», *Daedalus*, 101 (1972), p. 124. La historia y el carácter diferentes de las diversas universidades, por ejemplo, la antigua Córdoba y La Plata del siglo XX, debieron de contribuir a la ambigüedad de la ideología reformista.

114. Una sección de *El hombre mediocre* había aparecido con el título de «Los forjadores de ideales», en F. García Calderón, *Revista de América*, I (1912), pp. 105-119 y 243-267. El libro fue objeto de cuatro ediciones antes de 1918. Para las reflexiones de J. Ortega, véase «Impresiones de un viajero» (1916), en *Obras completas*, Madrid, 1962, vol. VIII, pp. 361-371.

presidencia reforzada de seis años, cuya inspiración era positivista.[115] Lo que surgió después de 1917 fue un Estado revolucionario de base amplia, pero casi autoritario, dedicado a la reestructuración de la sociedad y al desarrollo nacional. La democracia liberal, después de su breve resurgimiento, pasó a ser un fuego fatuo en el México del siglo XX.

Chile también experimentó un movimiento democrático y constitucional, pero tuvo lugar en el seno de un entorno intelectual singular. Había pocos indicios de arielismo o de idealismo francés en la filosofía y las letras chilenas entre 1905 y 1920. Una posible causa de ello era la fuerza de la influencia alemana en la educación superior y la cultura, que comenzó con la misión de Letelier en Alemania y fue origen de la fundación del Instituto Pedagógico en 1889 (véase anteriormente). Durante dos decenios, el profesorado del Instituto estuvo constituido principalmente por alemanes, a quienes Letelier y otros consideraban los más capacitados para guiar la educación chilena hacia fines científicos.[116] El Instituto no formaba solamente maestros, sino también, al igual que su predecesora la Escuela Normal de Paraná, en Argentina, la elite intelectual y gubernamental de la nación. Uno de los productos del Instituo fue Enrique Molina (1871-1964), el principal filósofo y educador de su generación. Molina permaneció apegado al positivismo, además de reacio a Bergson, todavía más tiempo que Ingenieros.[117] También cabe que el arielismo se viera impedido por el nacionalismo racial de Nicolás Palacios, que interpretó que las raíces europeas de Chile eran teutónicas y no latinas. Palacios recibió grandes elogios de Armando Donoso (1886-1946), el principal crítico literario y ensayista del país durante lo que en otras partes fue la generación arielista. Donoso, que había estudiado con Molina y luego en Alemania, rechazó el americanismo cosmopolita de Rodó, acogió con agrado la sustitución de la influencia cultural francesa por la alemana e instó a los escritores más jóvenes a cultivar temas nacionales.[118] Dicho en pocas palabras, la exaltación del «espíritu latino» tenía poco atractivo para los intelectuales chilenos.

La democracia política nació del sistema parlamentario multipartidista que durante treinta años después de Balmaceda estuvo dominado por una oligarquía extraordinariamente reducida, procedente del valle central. El instrumento democrático fue la Alianza Liberal, coalición de jóvenes disidentes de los partidos radical, liberal y democrático, jóvenes que eran sensibles a las dislocaciones sociales provocadas por la urbanización rápida y las recesiones periódicas de la industria del nitrato. En 1915 la Alianza colocó en el Senado a Arturo Alessandri, próspero abogado de la septentrional Tarapacá. Alessandri condujo luego la Alianza a la victoria en el Congreso en 1918 y a la presidencia en 1920. La victoria constituyó una «revuelta del electorado», por utilizar la frase hecha,

115. Véanse los comentarios anteriores sobre Rabasa.

116. Hubo cierta oposición a los profesores alemanes, en especial una serie de artículos sobre «el embrujamiento alemán», escritos por Eduardo de la Barra en 1899. Letelier fue rector de la Universidad de 1906 a 1913.

117. Molina recordaba su oposición «injustificada» a Bergson, a pesar del estímulo que en 1912 recibió de Georg Simmel, el entusiasta partidario alemán de Bergson, en «La filosofía en Chile en la primera mitad del siglo XX», *Atenea*, 315-316 (1951), pp. 246-247.

118. A. Donoso, *Los nuevos. La joven literatura chilena*, Valencia, 1912, pp. XI-XXIII.

pero se trataba de un electorado de clase media; debido a la exigencia de saber leer y escribir, sólo votó el 8 por 100 de la población.

A pesar de todo, Alessandri conquistó el apoyo de las masas. Su triunfo «causó estupor entre las clases pudientes de la sociedad», en parte porque introdujo un nuevo estilo político, todavía más espectacularmente que el triunfo de Yrigoyen en Argentina.[119] La política fue obligada a abandonar el club de caballeros y salir a la calle; los desfiles de la Alianza, sus consignas y arengas incendiarias sustituyeron al discurso digno y a la negociación entre amigos íntimos. A juicio de los distinguidos políticos del valle central, Alessandri era un extraño advenedizo, un aventurero italiano que iba tras el poder.[120] Una vez en la presidencia tuvo que hacer frente a un Senado hostil, pero con el apoyo de los militares, finalmente, logró que se instituyera una Constitución nueva en 1925. El documento abolió el sistema parlamentario y, en su lugar, colocó un presidente elegido directamente para un mandato de seis años, que podría controlar a su gabinete. También separó la Iglesia del Estado, lo cual ya no era un asunto polémico, y fomentó el concepto de la función social de la propiedad. La oleada de democracia en Chile rompió el monopolio político de la vieja oligarquía, pero también fortaleció la autoridad del Estado central, como hizo en Argentina y México.

Socialismo, el movimiento agrario e indigenismo

Acompañando al impulso democrático había otro desafío, un desafío más fundamental, dirigido al consenso político y social reinstaurado en el decenio de 1890: el socialismo y el radicalismo agrario. Aunque estas ideologías avanzaron poco durante el siglo XIX, después de 1900 su aparición fue súbita y vigorosa en varios países, provocada por la aceleración del cambio socioeconómico: la expansión de las economías exportadoras y su integración en el sistema capitalista internacional, el crecimiento modesto de la industria y de la población activa de las ciudades y, en algunas regiones, la inmigración masiva. En 1920 los más significativos entre estas novedades radicales ya eran el socialismo en Argentina y Chile, el agrarismo indígena en México y una ideología singular en Perú que incluía elementos de ambos.

El liderazgo y la ideología socialistas eran muy diferentes en Argentina y Chile a consecuencia de las condiciones desemejantes en que se desarrollaron.[121] Luis Emilio Recabarren (1876-1924), fundador del Partido Obrero Socialista (POS) en 1912 y alma del socialismo chileno, era un tipógrafo pobre y autodidacto, dedicado por su oficio a instruir a sus semejantes. Aunque se hizo progresivamente más radical, su programa continuó siendo consecuente. La propiedad privada debía abolirse o hacerse colectiva o comunal. La lucha proletaria debía

119. Las palabras son de Ricardo Donoso, *Alessandri: agitador y demoledor*, México, 1952, vol. I, p. 243.

120. Ricardo Donoso (nacido en 1896), hermano de Armando y licenciado por el Instituto Pedagógico, perpetuó esta caracterización antilatina (*ibid.*, pp. 7-10). Alessandri descendía de un «titiritero» italiano que se afincó en Chile a principios del decenio de 1820.

121. Véanse Hall y Spalding, *HALC*, VII, capítulo 9.

perseguir simultáneamente dos fines: ganancias económicas por medio de la organización sindical y poder político.[122] Recabarren se hallaba entregado personalmente a ambos y, a comienzos del decenio de 1920, no sólo encabezaba ya el Partido Comunista chileno afiliado a la Tercera Internacional y la Federación Obrera de Chile (FOCH), sino que, además, fue elegido diputado por la región del salitre. Recabarren nunca fue cosmopolita, a pesar de sus viajes y asociaciones en Argentina, España y Rusia, sino que fue siempre una figura moralmente austera y ascética que acabó quitándose la vida.

En contraste con Recabarren, Juan Bautista Justo (1865-1928), cofundador, con José Ingenieros, del Partido Socialista argentino en 1894, era un cirujano de clase media que se sintió atraído hacia el socialismo por su contacto clínico con el sufrimiento humano. Conoció a Marx tarde, sólo después de una completa preparación positivista. Al igual que Ingenieros, creía en la evolución biológica y, al igual que los profesores de Paraná, veía implicaciones «socialistas» en Comte.[123] Entró en política por mediación de la Unión Cívica y, de nuevo como Ingenieros, fue su guía la tradición liberal nacional. Korn dijo de Justo que fue el primero en ir más allá de la «ideología alberdiana»; añadiendo la idea de la justicia social, renovó «el contenido del pensamiento argentino».[124] Justo quería llegar al socialismo utilizando medios parlamentarios, no violentos, igual que Jean Jaurès, el líder francés que en 1909 dio conferencias en Buenos Aires, invitado por Justo. En 1920 el socialismo ya ocupaba un puesto sólido, aunque secundario, en los círculos intelectuales y políticos. Justo y Alfredo Lorenzo Palacios (1880-1965) habían logrado que el Congreso aprobara algunas leyes de tipo social, pero el programa del partido seguía siendo moderado.[125] Se dirigía a los trabajadores como consumidores y no como productores; era favorable al librecambio; no hacía ninguna distinción entre el capital extranjero y el nativo; titubeaba en lo referente a la abolición de la propiedad privada.[126] Como el partido nunca impuso un control efectivo a los trabajadores, que en su mayor parte eran extranjeros que no votaban, tanto el socialismo como el movimiento obrero tuvieron dificultades en los años que siguieron a 1920.

Ya hemos visto que en México las ideas no pueden separarse de la singular historia de cataclismos sociales y largas guerras civiles que tiene el país. Así ocurre con el socialismo, que apareció bajo su forma anarquista antes de 1910, pero que siempre fue menos significativo que la ideología agraria, que era más

122. La exposición más detallada de las ideas de Recabarren se hizo en una serie de artículos publicados en *El despertar de los trabajadores* de Iquique (octubre-noviembre de 1912): «El socialismo ¿Qué es y cómo se realizará?», en *El pensamiento de Luis Emilio Recabarren*, Santiago, 1971, vol. I, pp. 7-96.

123. La principal obra de Justo fue *Teoría y práctica de la historia* (1909).

124. Véase el panegírico de Korn al morir Justo en 1928, en *Obras completas*, Buenos Aires, 1949, pp. 506-507. Korn simpatizaba con los socialistas desde 1915 aproximadamente, pero no ingresó en el partido hasta 1931.

125. El extravagante y cosmopolita Palacios fue diputado socialista de 1904 a 1908 y de 1912 a 1915, catedrático de derecho y decano de La Plata, destacado portavoz de la reforma universitaria y publicista político.

126. Véase el debate de Justo sobre la propiedad (1908-1909) con el sociólogo italiano Enrico Ferri, en *Obras*, Buenos Aires, 1947, vol. VI, pp. 236-249. Ferri llamó «flor artificial» al socialismo argentino.

indígena y pasó a ser el centro radical de la Revolución. El líder del anarquismo era Ricardo Flores Magón (1874-1922), fundador del periódico *Regeneración* (1900) y del Partido Liberal Mexicano (PLM) [1905]). Acosado por las autoridades mexicanas y norteamericanas y alentado por los IWW, el grupo de Flores Magón pasó de la democracia popular al anarquismo y rompió con la campaña antirreeleccionista de Madero en 1908-1910. En 1906, el contenido social del programa del PLM se limitaba a la jornada de ocho horas, un salario mínimo de un peso y la distribución de la tierra no explotada. En 1911 lo principal del programa era la abolición del «principio de la propiedad», del que nacen las instituciones de la Iglesia y el Estado. El manifiesto del PLM continuaba diciendo que los trabajadores «tengan en sus manos la tierra y la maquinaria de producción» para que «regulen la producción de las riquezas atendiendo a las necesidades de ellos mismos».[127] El PLM retrocedió después de 1911. Flores Magón continuó en el exilio y, finalmente, murió en una prisión de Kansas. No obstante, varios de sus primeros seguidores ingresaron en los movimientos laborales agrarios y urbanos del decenio revolucionario, a los que aportaron sus ideas anarquistas.

Uno de tales movimientos estaba encabezado por Emiliano Zapata en Morelos. Con un decenio de rebelión contra Ciudad de México y la terca adhesión a su Plan de Ayala (noviembre de 1911), los zapatistas influyeron más que cualquier otra facción en la dirección de la reforma agraria nacional. El Plan de Ayala era indígena por cuanto nació del consenso de jefes campesinos zapatistas, fue redactado con poca elegancia por un «intelectual del campo» (Otilio Montaño) y tuvo por precedentes los decretos de nacionalización de Juárez (artículo 9). Sin embargo, las imágenes anarquistas del plan, así como su llamamiento a la inmediata confiscación de las propiedades con vistas al bien común (artículo 6), se derivaban del muy difundido manifiesto de septiembre del PLM.[128] El programa zapatista en Morelos se volvió cada vez más antiestatista, antiliberal y colectivista de 1914 a 1917, alentado por Antonio Díaz Soto y Gama, un ex intelectual del PLM. El artículo 27 de la Constitución de 1917, que era obra principalmente de Andrés Molina Enríquez, legalizó la comunidad agraria (ejido) y declaró que sus tierras eran inalienables. Pero el artículo también reconocía la «pequeña propiedad [individual]», con lo cual reflejaba los postulados liberales de los redactores de la Constitución y la ambivalencia de Molina Enríquez ante el lugar que la propiedad comunal ocupaba en el esquema de la evolución. La reconciliación de los zapatistas con el gobierno de Álvaro Obregón en 1920 dio al agrarismo radical una categoría oficial, pero también proporcionó la base para su cooptación.

La formulación más distintiva de la ideología radical antes de 1930 tuvo lugar en Perú, el otro gran «país indio» de América Latina. No obstante, Perú

127. El texto completo del programa, hecho público en Saint Louis el 1 de julio de 1906, se encuentra en Arnaldo de Córdoba, *La ideología de la revolución mexicana*, México, 1973, pp. 405-421; el manifiesto dado a conocer en Los Ángeles el 23 de septiembre de 1911 se encuentra en Juan Gómez Quiñones, *Sembradores. Ricardo Flores Magón and El Partido Liberal Mexicano*, Los Ángeles, 1973, pp. 120-125.

128. Para el texto y un análisis definitivo del Plan de Ayala, véase John Womack, Jr., *Zapata and the Mexican revolution*, Nueva York, 1969, pp. 393-403.

no experimentó ninguna revolución; por tanto, las ideas radicales nunca alcanzaron reconocimiento oficial (ni sufrieron la consiguiente modificación) que se les dio en México. En Perú, el nuevo radicalismo floreció en el decenio de 1920 y reflejaba el desarrollo tardío pero espectacular del capitalismo exportador en dicho país. Las nuevas ideas, especialmente tal como las expresaron José Carlos Mariátegui (1894-1930) y Víctor Raúl Haya de la Torre (1895-1979), eran distintivas por cuanto se derivaban tanto del marxismo como del idealismo literario y filosófico. Por otro lado, el movimiento de la reforma universitaria en Perú era catalizador del radicalismo, función que no cumplía en otras partes. Otro rasgo distintivo de Perú era la inspiración que aportaba Manuel González Prada (1848-1918), el singular iconoclasta de la era positivista de América Latina. Los rebeldes mexicanos volvían la mirada hacia Juárez y los reformistas; los socialistas argentinos, hacia Echeverría y Alberdi, y (no tanto como ellos) Recabarren, en Chile, hacia Francisco Bilbao. Sin embargo, ninguno de estos precursores fue tan radical ni tan inmediato como González Prada.

Descendientes de una familia aristocrática y piadosa, González Prada había rechazado la sociedad peruana tradicional y sus valores en un nivel profundamente personal, además de político y literario. Era ateo debido a la experiencia personal —se había fugado de un seminario católico en la adolescencia y su hermana mayor murió, al parecer, a causa de un exceso de ayunos y penitencias religiosos (él decía que de «fanatismo»)— y era ferozmente anticlerical, en parte bajo la influencia de las ideas de Bilbao. Su anticlericalismo, empero, pasó a formar parte de una acusación más general contra una elite peruana que careció de coherencia nacional o patriotismo durante la guerra con Chile, que tenía olvidada a su deprimida población india y que acogía con los brazos abiertos la explotación económica extranjera. Mediante sus discursos y ensayos de finales del decenio de 1880 —muchos de ellos se publicaron en *Páginas libres* (1894) y *Horas de lucha* (1908)—, González Prada fue el inspirador de una tradición intelectual radical en Perú al pasar del liberalismo radical al anarquismo libertario y el socialismo en los años anteriores a su muerte, acaecida en 1918. Algunos comentaristas ponen de relieve, hasta rozar la exageración, un vínculo directo entre las ideas de Gonzáles Prada y las de Haya y Mariátegui.[129]

El año crítico para el radicalismo peruano fue 1919. En enero, Haya de la Torre, uno de los líderes de la Federación de Estudiantes Peruanos (FEP), consiguió que el movimiento reformistas de San Marcos diera su apoyo a una huelga general de los trabajadores de la industria textil, que pedían la jornada de ocho horas. De esta alianza entre trabajadores y estudiantes nacieron las Universidades Populares (1921) y, tres años después, la Alianza Popular Revolucionaria Americana (APRA), fundada por Haya de la Torre en Ciudad de México.[130] En julio de 1919, el golpe de Estado de Augusto Bernardino Leguía puso fin a veinticinco años de gobierno de la oligarquía civilista e inició un decenio de dictadura entregada a la modernización de la economía. En octubre, Le-

129. Véase Martin, *HALC*, VIII, capítulo 4.
130. González Prada había pedido la formación de una alianza de trabajadores y estudiantes en 1905 («El intelectual y el obrero», en *Anarquía*, Lima, 1948[4], pp. 49-56). Su nombre se asoció con las Universidades Populares en 1922.

guía obligó a Mariátegui, periodista que simpatizaba con los huelguistas, a exiliarse en Europa, donde pasó tres años inmerso en la agitación intelectual e ideológica de la Francia, la Italia y la Alemania de la posguerra. Regresó a Perú decidido a implantar el socialismo en el país. Aunque los pasos de Mariátegui y Haya de la Torre se cruzaron sólo durante unos meses antes de que el propio Haya de la Torre se exiliara (1923-1931), los dos cooperaron hasta 1927, momento en que se separaron al no ponerse de acuerdo sobre si APRA debía convertirse en un partido o seguir siendo una alianza. La escisión puso de relieve una diferencia fundamental entre Haya de la Torre, que fue principalmente un organizador político durante el decenio de 1920, y Mariátegui, que era principalmente un ideólogo.[131]

En los escritos de Mariátegui entre 1923 y 1930 un agudo análisis marxista de la historia y la cultura peruanas se combinaba con una visión religiosa de la regeneración nacional por medio del socialismo. Su obra principal determinaba la compleja coexistencia de tres etapas económicas: la indígena o comunal, la feudal o colonial, y la burguesa o capitalista. Con la independencia política, «una economía feudal deviene, poco a poco, en economía burguesa. Pero sin cesar de ser, en el cuadro del mundo, una economía colonial». El término *colonial*, tal como lo empleaba Mariátegui, significaba tanto dependencia económica del capital extranjero como dependencia cultural de los tradicionales valores hispánicos («el espíritu del feudo» en contraposición al «espíritu del burgo»).[132] Identificó a la clase oprimida como el indio más que como el proletario o trabajador, interpretado de forma abstracta, y veía la redención del indio como la clave del resurgimiento nacional. Rechazaba los tradicionales métodos de «occidentalización» de enfocar el «problema del indio». Afirmó que todos los esfuerzos reformistas de este tipo habían sido y seguirían siendo subvertidos por el gamonalismo, es decir, el omnipresente sistema de control local impuesto por el latifundio, hasta que se arrancara el fenómeno mismo. «Es el mito, es la idea de la revolución socialista» la que sólo puede elevar «el alma del indio.» El indio debía buscar la regeneración mirando hacia su pasado, hacia «el más desarrollado y armónico sistema comunista» de los incas. «El proletariado indígena espera su Lenin.»[133]

Mientras que Justo llegó al socialismo a través de la ciencia médica, Recabarren, desde la organización de sindicatos, y Flores Magón, desde el derecho, Mariátegui llegó a él desde la literatura y el arte de vanguardia. Antes de «radicalizarse» en 1919, era un columnista elegante.[134] Durante su estancia en Europa

131. Irónicamente, Haya de la Torre se consideraba ante todo teórico, y Mariátegui ayudó a organizar el Partido Socialista Peruano (PSP) en 1928 y la Confederación General de Trabajadores Peruanos (CGTP) en 1929.

132. J. C. Mariátegui, *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, Santiago, 1955, pp. 7 y 21 (otra edición: Crítica, Barcelona, 1976). Todas las obras largas de Mariátegui eran recopilaciones de artículos cortos aparecidos anteriormente y discursos. Los que integraban *Siete ensayos* aparecieron principalmente en 1925-1926.

133. Prólogo a la obra del indigenista militante Daniel Valcárcel, *Tempestad en los Andes* (1925), incluido como nota en *Siete ensayos* (pp. 27-28). Mariátegui citó la frase sobre Lenin del libro de Valcárcel.

134. Los herederos de Mariátegui omitieron sus escritos de la «edad de piedra» anteriores a 1919 en sus *Obras completas* (1959) por considerar que «nada añaden a su obra de orientador

le impresionaron de forma especial las ideas de Henri Barbusse, el novelista, y de Georges Sorel, el teórico del sindicalismo. Barbusse acababa de fundar la Internacional del Pensamiento y el movimiento *Clarté* empujado por la desilusión que le había producido la guerra, que él consideraba como fruto de una civilización burguesa deshumanizadora y decadente. «La política es hoy la única grande actividad creadora», escribió Mariátegui interpretando a Barbusse. Intelectuales y artistas debían conducir a los pobres hacia la revolución, hacia «la conquista de la belleza, del arte, del pensamiento», así como hacia «la conquista del pan». Sorel hizo que Mariátegui apreciase «el carácter religioso, místico, metafísico del socialismo» y cómo el hombre puede actuar impulsado por «mitos», ya sean religiosos o revolucionarios.[135] A su vez, Sorel idolatraba a Bergson, quien, según él, demostraba «la ilusión de verdades científicas» tal como las propagaban los positivistas.[136] En cierto sentido, lo que hacía Mariátegui era llevar hasta conclusiones antipositivistas extremas el idelismo que tanto afectara a la generación arielista peruana de 1905. Se sentía atraído hacia Barbusse y Sorel del mismo modo que García Calderón se había sentido atraído hacia Boutroux y Bergson.[137] Debido a ello, a Mariátegui se le ha llamado correctamente «humanista radical», además de socialista y nacionalista indígena.

El concepto de la regeneración nacional que tenía Mariátegui era una formulación extrema del indigenismo (o indianismo), que estaba ya muy extendido en México y Perú en 1920. Como origen de la nacionalidad, era preciso comprender mejor las civilizaciones azteca e inca, y esa comprensión debía ligarse a la redención de la mayoría india que existía en ese momento. El indigenismo pasó a ser «oficial» en el Perú de Leguía además de en el México de Obregón, aunque la protección de los indios peruanos proclamada constitucionalmente se veía perjudicada por el régimen en su empeño en construir carreteras y comercializar la sierra. En México, uno de los frutos del cataclismo rural fue el Departamento de Antropología del gobierno (1917), dirigido por Manuel Gamio (1883-1960), un profesional que puso en práctica las nuevas teorías de la relatividad de la cultura y su separación de la raza. Arguyó que «forjando patria» debía empezar el estudio científico de los diversos grupos indios de México, una apreciación nueva del arte y la literatura nativos, y una inversión de la «fatal orientación extranjerista» del siglo XIX. En su proyecto modelo del valle de Teotihuacán trató de integrar la arqueología con la educación del pueblo del lugar, siempre

---

y precursor de la conciencia social en el Perú» (prefacio a cada volumen). Sin embargo, hay que señalar que el apego de Mariátegui a la literatura europea persistió siempre, como se ve, por ejemplo, en el contenido de *Amauta* (1926-1930), su revista manifiestamente indigenista.

135. J. C. Mariátegui, *La escena contemporánea*, Lima, 1925, pp. 201-202 (sobre Barbusse); «El hombre y el mito» (1925), en *El alma matinal*, Lima, 1950, pp. 28-29 (sobre Sorel). Mariátegui conocía personalmente a Barbusse y éste le rindió homenaje al morir. Conoció el pensamiento de Sorel en Itâlia.

136. G. Sorel, *Reflections on violence*, Glencoe, 1950, p. 162 (1.ª ed., 1908) (hay trad. cast.: *Reflexiones sobre la violencia*, Alianza, Madrid, 1976).

137. Mariátegui y otros radicales de la generación de 1919 repudiaron a los arielistas (o futuristas) y, en su lugar, siguieron a González Prada, a pesar de su anticlericalismo ateo: Mariátegui, *Siete ensayos*, pp. 171-173 y 204-209; Luis Alberto Sánchez (nacido en 1900), *¿Tuvimos maestros en nuestra América? Balance y liquidación del novecientos*, Buenos Aires, 1955², pp. 10-21. (La respuesta, por supuesto, fue «no».)

con los ojos puestos en el resurgir y la conservación de las artes y la cultura de los nativos.[138] Sus esfuerzos, junto con el arte mural y la educación rural a escala nacional, fueron fomentados por José Vasconcelos, quien, en calidad de ministro de Educación (1921-1924) de Obregón, fue el gran «caudillo cultural» del México nuevo.

Vasconcelos, sin embargo, no era indigenista, dejando aparte su simpatía por el agrarismo y su convencimiento de que el indio debía ser incorporado verdaderamente a la sociedad mexicana. Para Vasconcelos, la nacionalidad, ya fuera mexicana o iberoamericana en el sentido amplio, residía en el mestizaje racial y cultural. Mientras que Mariátegui rechazaba los esfuerzos pasados y presentes por occidentalizar al indio, Vasconcelos mantenía que «el indio no tiene otra puerta hacia el porvenir que la puerta de la cultura moderna, ni otro camino que el camino ya desbrozado de la civilización latina».[139] El programa educativo de Vasconcelos incluía la amplia distribución de clásicos europeos. Consideraba a los maestros rurales del decenio de 1920 como frailes franciscanos del siglo XX. Aunque toleraba el método «íntegro» de enfocar la educación rural propio de Gamio, no creía que a los indios se les debiera enseñar primero en su lengua nativa. Sin embargo, tanto las ideas de Vasconcelos como las de su contemporáneo Gamio, aunque fuesen diferentes, conservaban los supuestos optimistas de la teoría evolucionista, en contraste con el concepto radical y existencial que de la regeneración de los indios tenía Mariátegui. Vasconcelos escribió que «en la historia no hay retornos, porque toda ella es transformación y novedad». Ampliando la alocución que en 1916 dirigiera a los peruanos, imaginó América como la cuna de una «raza cósmica». La influencia de Vasconcelos era visible en el concepto de Indoamérica, que ocupaba un lugar central en la APRA de Haya de la Torre. De hecho, puede ser que gran parte del indigenismo y agrarismo pragmáticos de Haya de la Torre llevara un sello mexicano.

La aparición del corporativismo

Concluimos el presente capítulo con una consideración de las ideas políticas autoritarias o corporativas en los años anteriores a 1930. El término *corporativismo* se ha usado principalmente como concepto analítico, «herramienta de estudiosos» para elucidar la estructura distintiva de las organizaciones políticas contemporáneas (posteriores a 1930) de América Latina. Como tal, el corporativismo es diferente del «pluralismo» y se define como sistema de representación de intereses por medio de grupos organizados jerárquicamente y no competitivos, reconocidos y reglamentados (si no creados) por el Estado. El corporativismo como ideología formal, distinguido del corporativismo como sistema, no ha

138. M. Gamio estudió en la Universidad de Columbia bajo Franz Boas y se doctoró en filosofía en 1921. Para sus ideas, véanse *Forjando patria*, México, 1916, y la introducción a su impresionante *La población del valle de Teotihuacán*, 2 vols. en 3, México, 1922.

139. J. Vasconcelos, *La raza cósmica. Misión de la raza iberoamericana*, París, 1925, p. 13. Cf. la crítica que hace Belaúnde del indigenismo de Mariátegui: mientras que éste lo considera «como un valor último y supremo», Belaúnde lo considera «como un paso a algo superior, la peruanidad integral». Véase *La realidad nacional*, p. 198.

sido común en América Latina. A pesar de ello, varios postulados corporativos empezaron a aparecer con cierta frecuencia en el pensamiento y las formulaciones políticas del decenio de 1920.

Aunque a menudo aparecía entremezclado con ellos, el corporativismo era una respuesta tanto a la democracia liberal como al socialismo; así pues, aparecía principalmente en contextos políticos que ya hemos examinado. Si bien los modelos europeos contemporáneos eran importantes, el corporativismo incipiente se inspiró todavía más en la herencia positivista, tanto en la política científica como en el pensamiento social determinista. Al igual que el positivismo, el corporativismo se basaba en la hostilidad dirigida contra el papel de las ideas en la organización política, aun cuando sus defensores solieran considerarse a sí mismos como idealistas. En unos cuantos casos, las formulaciones corporativas evocaban de modo explícito precedentes del sistema colonial español. Algunos destacados movimientos corporativos del decenio de 1920, por ejemplo en México y en Perú (APRA), eran de orientación populista, esto es, estaban dedicados a la reforma social y a la participación de las masas. Las implicaciones sociales de otros, por ejemplo en Brasil y en Chile, eran ambiguas. El movimiento corporativo menos franco de los años veinte, en Argentina, era represivo desde el punto de vista social.

En México, el artículo 27 (referente a la propiedad) y el 123 (referente al trabajo) de la Constitución de 1917 reconocían jurídicamente las exigencias agrarias y obreras, pero también aportaban una base para el control, para integrar estos grupos militantes en el Estado revolucionario. La base constitucional la proporcionó Andrés Molina Enríquez al responder, en 1922, a dos acusaciones: que el artículo 27 era «radicalmente comunista» y que la Constitución daba demasiado poder al ejecutivo. Aunque reconoció que el «espíritu» de la Constitución era «colectivista» en contraposición al espíritu «individualista» de 1857, Molina afirmó que este cambio no hacía más que reflejar el concepto «comteano» (desconocido en 1857) de que las sociedades eran «organismos vivientes». Asimismo, el principio de que la propiedad corresponde originalmente a la nación, que a su vez puede concederla a los individuos, no es nuevo, sino que se trata meramente de una reafirmación moderna de los derechos de la corona española. En cuanto a la autoridad ejecutiva, Molina mantenía que la debilidad de las comunidades agrarias y de los trabajadores frente a los terratenientes y los industriales hacía «indispensable que la acción oficial se hiciera sentir en su favor, para equilibrar las fuerzas de las dos partes» y promover la justicia, como hacían los tribunales de la era colonial.[140]

Los gobiernos revolucionarios se mostraban ambivalentes ante la mano de obra urbana. En 1912 se creó un Departamento de Trabajo para que mediase en los conflictos industriales, y estimulara y guiase las organizaciones de trabajadores. Prescindiendo de los reparos de Carranza, los líderes del departamento toleraron la anarcosindicalista Casa del Obrero Mundial e incluso persuadieron a dicha casa a que enviara «batallones rojos» a combatir a los villistas y zapatis-

140. A. Molina Enríquez, «El artículo 27 de la constitución federal», *Boletín de la Secretaría de Gobernación*, I (1922), pp. 1-12. Dijo que los trabajadores y los campesinos parecían «menores». Cf. el argumento de Cosmes (1893), en la nota 40.

tas en 1915. El departamento también fomentó organizaciones de trabajadores textiles, denominadas explícitamente «agrupaciones de resistencia» en lugar de «sindicatos», cuyas juntas de gobierno eran elegidas y representarían los intereses obreros ante el gobierno. Según un memorándum del departamento fechado en 1915, la política de las agrupaciones podía «poner fin al poder de los grupos obreros independientes y su capacidad de conspirar contra las autoridades legales».[141] A raíz de una huelga general en 1916, Carranza abolió la Casa, el más prominente de los grupos independientes, y luego patrocinó una amplia Confederación Regional de Obreros Mexicanos (CROM) en 1918. La CROM, que fue tutelada claramente por el gobierno desde el principio, decía tener 300.000 afiliados en 1920. La lógica de la política para con campesinos y trabajadores llevó finalmente a su incorporación en el Partido Revolucionario Nacional (PRN), donde formaron dos de tres «sectores» funcionales.

Habría que añadir, por cierto, que un grupo que no fue incorporado claramente era la Iglesia, que ofreció fuerte resistencia a las severas limitaciones de su papel educativo y derechos de propiedad en los artículos 3 y 130 de la Constitución, que eran anticlericales. El intenso conflicto entre la Iglesia y el Estado a finales del decenio de 1920, una de cuyas manifestaciones fue una rebelión en masa de campesinos religiosos (cristeros) en el oeste, fue un fenómeno exclusivamente mexicano, una nueva representación de la Reforma de mediados del siglo XIX.

«La Revolución mexicana es nuestra revolución», escribió el exiliado peruano Haya de la Torre en 1928. La ideología de APRA en sus primeros tiempos puede interpretarse como la ampliación doctrinal que hizo Haya de la Torre de supuestos que formaban parte de lo que él denominó el «movimiento espontáneo» de México. Haya de la Torre imaginaba la formación de un «Estado antimperialista», una alianza de todos los que eran explotados por el capitalismo extranjero, en especial el norteamericano. Debido a una estructura básicamente feudal, el imperialismo en América Latina, contrariamente a la teoría de Lenin, no es la última etapa del capitalismo, sino la primera. El Estado antimperialista surgirá de un solo partido (APRA), organizado «científicamente», no como una «democracia [liberal] burguesa», sino como una «democracia funcional o económica», en la cual las clases estarán «representadas de acuerdo con su rol en la producción».[142] A juicio de Haya de la Torre, el problema clave era el papel de la burguesía nacional, a la que a veces situaba entre los explotados y otras veces ligaba al imperialismo. Como ideólogo y organizador apartado del poder y desafiado por socialistas doctrinarios, Haya de la Torre estaba obligado a hacer frente al problema teórico de las clases medias, un problema que en México podía soslayarse con comodidad. Haya de la Torre disimuló la confusión presen-

141. Citado en Ramón E. Ruiz, *Labor and the ambivalent revolutionaries: México, 1911-1923*, Baltimore, 1976, p. 57. Se creó un nuevo Ministerio de Industria, Comercio y Trabajo en 1916 bajo Plutarco Elías Calles, que más adelante sería el patrón de la CROM y, en calidad de presidente de la nación (1924-1928), el principal arquitecto del PRN, fundado en 1929.

142. V. R. Haya de la Torre, *El antimperialismo y el APRA*, Santiago, 1936^2, pp. 82 y 149 (escrito en 1928, pero no publicado hasta 1935). El concepto del partido multiclasista de Haya de la Torre era una ampliación de su anterior alianza de trabajadores y estudiantes.

tando el aprismo como doctrina autóctona, libre de «colonialismo mental» y de «europeísmo».[143]

Temas propios del corporativismo resultaban especialmente visibles en las ideas políticas de Brasil en el decenio de 1920. La fuerza y la longevidad de la República surtieron el efecto anómalo y dual de impedir la democracia liberal y el socialismo y, a pesar de ello, inducir a criticar el sistema republicano. Aunque persistía el positivismo en la educación y en el pensamiento social, llevó de forma creciente a un énfasis «sociológico» que criticaba el cosmopolitismo intelectual y buscaba instituciones que armonizaran con la sociedad y las tradiciones de Brasil. La combinación de nacionalismo cultural, sociología y crítica política se manifestó en una poderosa llamada pidiendo una «nueva labor de construcción» que hicieron una docena de intelectuales prominentes en 1924, los de la llamada «generación nacida con la República», que eran francos admiradores de Alberto Torres.[144] La declaración más influyente fue la de Francisco José Oliveira Vianna (1885-1951), profesor de derecho y analista social muy leído, el cual, empleando términos conocidos del positivismo, atacó el «idealismo» de la Constitución de 1890. Seguidamente, lamentó la falta de un «régimen de opinión pública» o del tipo de «sentimiento de interés colectivo» que es profundo en «las germánicas en general, especialmente en la raza inglesa». El núcleo de la Constitución de Brasil debía ser económico y social en vez de político. Debía ser sensible a las reformas agrarias en un país donde el 90 por 100 de la población son dependientes rurales; a «instituciones de solidaridad social», tales como una judicatura eficiente y magistrados municipales fuertes que pusieran límites a la voluntad de los caciques locales, y a la difusión de un «espíritu corporativo». Oliveira Vianna dio a entender proféticamente que la clave de la reforma y de «la arquitectura del nuevo sistema político» era una administración nacional fuerte que obrara recíproca y estrechamente con los intereses de los grupos.[145]

Las ideas corporativas presentaban una notable variedad en Chile: al igual que en México, aparecían en la política obrera del Estado; al igual que en Brasil, en una importante crítica histórica del liberalismo político; al igual que en Argentina, en la admiración que elementos de las jerarquías militar y eclesiástica expresaban por el fascismo europeo. El código laboral de 1924 reconocía las organizaciones obreras, pero las sometía a una estrecha reglamentación gubernamental. Aprobado súbita y unánimemente en 1924, bajo la presión de los militares, el código era una amalgama de diversos proyectos que habían dividido al Congreso durante la administración Alessandri. Una fuente de inspiración importante era el socialismo de Estado alemán (o «socialismo de cátedra») de la era de Bismarck, que habían absorbido Valentín Letelier y Manuel Rivas Vicuña, im-

143. Véase el pasaje de Haya de la Torre (1928) que cita Bourricaud en *Power and Society* (p. 156). Está claro que Haya de la Torre se refería a Mariátegui, que replicó diciendo que el APRA se parecía demasiado al fascismo italiano.

144. Prefacio a *A margem de história da república*, Río de Janeiro, 1924. El trabajo de colaboración, cuya publicación se retrasó, fue propiciado por el centenario de la independencia, como lo fue también la efusión de examen de conciencia cultural en la notoria «Semana de Arte Moderno» de São Paulo (1922). Véase Martin, *HALC*, VIII, capítulo 4.

145. Oliveira Vianna, «O idealismo da constituiçâo», en *ibid.*, pp. 137-160. Oliveira Vianna era alumno de Silvio Romero y seguidor de gran parte del racismo científico.

portante intelectual y político liberal que era íntimo de Alessandri. Ya en 1906 Letelier había persuadido a la mayoría de un congreso del Partido Radical de que la legislación relativa al bienestar social y la organización del trabajo era necesaria «para prevenir justamente la expansión del socialismo de combate».[146]

Otra respuesta a la agitación social y política de los años veinte fue *La fronda aristocrática* (1928) de Alberto Edwards Vives (1874-1932). Edwards atacó las falacias de los ideales liberales, como hizo también Oliveira Vianna, pero atacó igualmente a la aristocracia, que, según dijo, volvió a su natural tendencia facciosa con el derrumbamiento del sistema portaliano (1831-1891). Ese sistema se basaba en una autoridad central fuerte que frenaba a la aristocracia, en un sentido de la jerarquía y de la disciplina social y en una fuerza moral y espiritual que ahora se veía menoscabada por el materialismo burgués. En pocas palabras, era un régimen político «en forma», expresión que Edwards tomó prestada de Oswald Spengler. La existencia de tales regímenes dependía de «elementos orgánicos vivos» y no de constituciones escritas. «La libertad y lo orgánico son términos incompatibles.»[147] Edwards predijo la decadencia de la civilización chilena a menos que apareciese algún nuevo Portales. El libro era una apología implícita de Carlos Ibáñez del Campo, presidente militar de Chile (1927-1931), cuya política autoritaria gozó de amplio apoyo hasta el derrumbamiento económico de 1929. Edwards fue ministro de Ibáñez durante un breve período.

Mientras que antes de 1930 el corporativismo fue manifiesto en la política oficial, sobre todo en relación con el trabajo, en México y Chile, en Argentina se limitó principalmente a movimientos de la derecha disidente. Después de 1910, la elite criolla tachó con creciente frecuencia de «extranjeros» a los grupos y las ideologías de la clase trabajadora, a la vez que los gobiernos del Partido Radical (1916-1930) hicieron pocos esfuerzos por proteger, cooptar o regular el mundo del trabajo. En vez de ello, surgieron organizaciones especiales toleradas por el gobierno, sobre todo durante la huelga general de enero de 1919, cuyo objeto era defender la propiedad y atacar brutalmente los barrios obreros, en lo que dio en denominarse «la Semana Trágica». El más prominente de tales grupos era la Liga Patriótica Argentina, que tras la represión paramilitar puso en marcha un programa mal definido de «humanitarismo práctico» para alcanzar la armonía entre las clases. Se instituyeron programas educativos y de bienestar para los trabajadores e incluso se habló de organizar a todos los miembros productivos de la sociedad en corporaciones funcionales. No obstante, la premisa que subyacía en el programa de la Liga era «ver el mundo como es», dicho de otro modo, aceptar una jerarquía natural de la inteligencia, la cultura y la riqueza.[148]

146. Citado en Luis Galdames, *Valentín Letelier y su obra*, Santiago, 1937, p. 378. Sobre el socialismo profesoral (o «socialismo de la cátedra»), incluyendo su concepto del Estado como órgano de solidaridad moral, véase Charles Gide y Charles Rist, *A history of economic doctrines*, Londres, 1948², pp. 436-446 (hay trad. cast.: *Historia de las doctrinas económicas*, Reus, Madrid, 1974⁴).

147. A. Edwards Vives, *La fronda aristocrática en Chile*, Santiago, 1966⁶, p. 272. La obra de Edwards también mostraba trazas del nacionalismo racial de Palacios. Tanto Edwards como Palacios ejercieron una fuerte influencia en el historiador conservador Francisco A. Encina.

148. El líder de la Liga durante mucho tiempo fue Manuel Carlés (1872-1946), ex maestro y diputado conservador.

Después de 1923, la Liga, que era relativamente benigna, dio paso a virulentos grupos «nacionalistas», antiliberales y antisemitas, que fueron en aumento durante los años 1927-1930, entre cuyos miembros había destacados intelectuales. Uno de dichos intelectuales era el poeta Leopoldo Lugones (1874-1939), que pasó del anarquismo al fascismo, dio conferencias sobre Mussolini en 1923, ensalzó las virtudes militares en un discurso que pronunció en Perú en 1924, durante el cual habló de «la hora de la espada», y atacó la política electoral y la democracia liberal en *La organización de la paz* (1925). Otro fue Manuel Gálvez, cuya suspicacia ante el «cosmopolitismo» en 1910 dio paso antes de 1929 a un llamamiento a la autoridad, la jerarquía y la «espiritualidad» católica. Hasta abogó por «una nueva revolución, fundamentada en principios opuestos a los que animaron a la Revolución francesa y sus derivados, el socialismo y el bolchevismo».[149] Tanto Gálvez como Lugones estuvieron relacionados con la publicación bimensual *La Nueva República* (1927-1931), que pedía una democracia funcional basada en las «fuerzas vitales de la sociedad» y que dio apoyo al breve experimento de Estado corporativo del general José Félix Uriburu en 1930. Mientras que la Liga Patriótica había hecho algunos intentos de ampliar su base para dar cabida en ella a trabajadores y a elementos de la baja clase media, el nuevo nacionalismo era fanáticamente elitista y presagiaba un conflicto básico en el seno de futuros movimientos autoritarios en Argentina.

La aparición del corporativismo en el decenio de 1920 reveló la persistencia de una tradición autoritaria en la política, que en las postrimerías del siglo XIX se vio reforzada por los argumentos científicos a favor del gobierno fuerte y por el énfasis positivista en la jerarquía social y la evolución orgánica. A esa tradición positivista se opusieron, primeramente, el movimiento constitucionalista de 1889-1893; luego, el impulso democrático del periodo 1910-1920 y, finalmente, el socialismo y el radicalismo indígena. No obstante, el consenso ideológico que alcanzó la elite gobernante e intelectual a finales del decenio de 1880 era lo bastante fuerte como para resistir esa oposición. De hecho, el citado consenso fue fortalecido por la herencia del liberalismo, con su énfasis dominante en el Estado secular fuerte en combinación con el individualismo económico. El ideal liberal de limitaciones constitucionales a la autoridad central resultó erosionado paulatinamente por teorías sociales, históricas y raciales, que culminaron con el positivismo a principios de siglo. El consenso entre la elite también pudo sobrevivir al ataque idealista contra los postulados filosóficos del positivismo, en parte debido a las ambigüedades políticas y sociales del propio nuevo idealismo. Aunque es muy posible que el autoritarismo fuera la tendencia predominante de los años comprendidos entre 1870 y 1930, ello no ha de impedirnos apreciar la riqueza y la diversidad de las ideas políticas y sociales de la era.

149. Gálvez, hablando de las «dictaduras» en la revista católica *Criterio* (13 de junio de 1929), según se cita en Sandra F. McGee, «Social origins of counterrevolution in Argentina, 1900-1932», tesis doctoral inédita, Universidad de Florida, 1979, p. 257.

Capítulo 2

LA IGLESIA CATÓLICA EN AMÉRICA LATINA, 1830-1930

INTRODUCCIÓN: LA IGLESIA POSCOLONIAL

La Iglesia en América Latina después de la independencia llevaba las señales de su pasado ibérico y colonial. De España heredaron los católicos una tradición de fuerte, unos conocimientos doctrinales básicos y una piedad duradera. La observancia misma era un medio de obtener conocimiento, pues en la misa, las letanías y el rosario la gente aprendía las doctrinas, las escrituras y los misterios de la fe católica. Portugal también transmitió un catolicismo ortodoxo, pero con menos conocimiento doctrinal y menor grado de observancia. En toda América Latina, la religión era una religión del pueblo, y la Iglesia continuó recibiendo la adhesión y el respeto de los indios, los mestizos y otros sectores populares. Los grupos gobernantes estaban menos comprometidos y el gran temor de la Iglesia en el siglo XIX era la apostasía de las elites y no la deserción de las masas. La tradición religiosa ibérica favorecía una Iglesia privilegiada y controlada por el Estado. Después de la independencia, sin embargo, los nuevos estados vieron la riqueza, la influencia y los privilegios de la Iglesia como foco rival de la lealtad del pueblo, alternativa de poder y fuente de ingresos. La amenaza de control estatal se manifestó bajo una forma nueva. La Iglesia tuvo que mirar por sus propios recursos y, a principios del siglo XIX, estos recursos estaban menguando.

La independencia asestó una sacudida muy fuerte a la Iglesia. A ojos de muchos fue el final de una época, el derrumbamiento de un mundo entero, el triunfo de la razón sobre la fe. Si el poderío ibérico se había roto, ¿podía sobrevivir la Iglesia católica? La independencia puso al descubierto las raíces coloniales de la Iglesia y reveló sus orígenes extranjeros. La independencia también dividió a la Iglesia. Mientras que algunos clérigos eran realistas, muchos eran republicanos, unos cuantos eran insurgentes y la mayoría influyó al fomentar el apoyo de las masas al nuevo orden una vez se hubo ganado la última batalla. La jerarquía resultó menos dividida por la independencia, pero su unidad apenas le daba fuerza. Unos cuantos obispos aceptaron la revolución. La

mayoría la rechazó y permaneció leal a la corona. Podían justificarse empleando términos religiosos, pero no podían disimular el hecho de que eran españoles, se identificaban con España y, en realidad, habían abandonado la Iglesia americana. De Roma recibían poca orientación. El papado, sometido a la presión de España y de la Santa Alianza, se negó a reconocer la independencia de América Latina. Fue un error político, fruto del juicio humano y no de la doctrina eclesiástica. Pero fue un error costoso, y cuando el carácter irrevocable de la independencia y la necesidad de llenar las sedes vacantes obligaron al papado, a partir de 1835, a reconocer a los nuevos gobiernos, ya se habían causado grandes daños.[1]

La Iglesia se trasladó de España y Portugal a Roma en el siglo XIX, de la religión ibérica a la religión universal. Si bien esto evitó que apareciesen iglesias nacionales, no eliminó la amenaza de que el Estado controlara la Iglesia. El patronato (*padroado* en Brasil), el derecho del rey a presentar sujetos idóneos para los beneficios eclesiásticos, fue reivindicado ahora por los gobiernos nacionales y puesto en manos de políticos liberales y agnósticos. El asunto fue objeto de discusiones durante muchos años. En México, tras un prolongado e inflexible debate, las cosas se calmaron un poco después de 1835, aunque el gobierno siguió insistiendo en sus reivindicaciones. En Argentina, durante el decenio de 1820, Bernardino Rivadavia estableció el control casi completo del Estado sobre el personal y las propiedades de la Iglesia, tradición que Juan Manuel de Rosas continuó y legó a los gobiernos que le sucedieron. Sólo gradualmente llegaron los estados seculares a ver el patronato como un anacronismo y resolvieron el asunto separando la Iglesia del Estado.

Después de 1820, se hizo evidente que la independencia había debilitado algunas de las estructuras básicas de la Iglesia. Muchos obispos habían abandonado sus diócesis para volver a España. A otros los habían expulsado. Otros murieron y nadie los sustituyó. La responsabilidad de las diócesis vacantes correspondía en parte a Roma, que daba largas al asunto del reconocimiento, y en parte a los gobiernos liberales, que sólo estaban dispuestos a aceptar a los obispos nombrados por ellos. En México no quedó ni un solo obispo residente después de que el de Puebla falleciera en abril de 1829. La archidiócesis de México estuvo vacante entre 1822 y 1840. Honduras estuvo sin un obispo residente durante cuarenta y tres años; Cuenca, en Ecuador, durante cuarenta y uno. Bolivia, al obtener la independencia, no tenía ningún obispo y dependía del lejano Perú, donde había sólo dos, uno en Cuzco y otro en Arequipa. Al marcharse la jerarquía, no quedó nadie que pudiera hablar en nombre de la Iglesia. La ausencia de obispo significaba la pérdida de autoridad docente en una diócesis, la falta de gobierno y el descenso de las ordenaciones y confirmaciones. La escasez de obispos iba acompañada inevitablemente de escasez de sacerdotes y religiosos. En 1830 el número total de sacerdotes en México había quedado reducido a un tercio, debido a la ejecución de los insurgentes, la expulsión de curas españoles y la disminución paulatina del clero local. Muchas

1. Para un breve estudio de la Iglesia católica y la independencia de América Latina, véase Bethell, *HALC*, V, capítulo 7. Sobre la Iglesia en Hispanoamérica en el periodo posterior a la independencia, véase Safford, *HALC*, VI, capítulo 2, *passim*.

parroquias quedaron desatendidas, sin que en ellas pudiera decirse misa ni administrar los sacramentos, sin sermones ni instrucción. En Bolivia, había ochenta parroquias vacantes en el momento de la independencia. En 1837 había en Venezuela doscientos sacerdotes menos que en 1810.

Los bienes económicos de la Iglesia también iban disminuyendo. Los diezmos quedaron reducidos durante las guerras de independencia y luego dejaron de percibirse, en 1821 en el caso de Argentina, en 1856 en el de Perú. En el período 1833-1834, un gobierno liberal mexicano puso fin a la sanción gubernamental para el cobro de los diezmos y procuró limitar la independencia fiscal de las sociedades religiosas. Los nuevos gobernantes, fueran conservadores o liberales, codiciaban las propiedades y los ingresos de la Iglesia, no necesariamente para reinvertirlos en obras de asistencia o desarrollo, sino como ingresos que el Estado tenía derecho a percibir. Y no querían únicamente las propiedades diocesanas, sino también las pertenecientes a las órdenes religiosas, que empezaron a verse atacadas en Argentina (1824), Bolivia (1826) y Nicaragua (1830). Estas medidas representaron el comienzo de la erosión gradual de las propiedades de la Iglesia en el siglo XIX y la cancelación de los préstamos y las anualidades que se le debían. Obispos, sacerdotes y organizaciones religiosas dejaron de percibir sus rentas de los ingresos independientes de la Iglesia y tuvieron que recurrir a las aportaciones de los fieles o a un subsidio del Estado.

A pesar de todo, la Iglesia sobrevivió; su misión defendida aunque inerte, sus bienes reales aunque disminuidos, sus cargos intactos aunque a menudo vacantes. No se trataba de una Iglesia en declive y, si padecía una debilidad temporal, más débil estaba el Estado. He aquí una paradoja y un problema. Después de la independencia, la Iglesia era más estable, más popular y, al parecer, más rica que el Estado. Éste reaccionó tratando de controlarla y obligarla a pagar impuestos con el fin de que la balanza volviera a inclinarse a su favor. Después de un período de gobierno relativamente conservador en Hispanoamérica, de 1830 a 1850, el advenimiento del Estado liberal anunció una ruptura más básica con el pasado y con la Iglesia. El principio que había detrás de la política liberal era el individualismo, la creencia de que los nuevos estados de América Latina sólo podían progresar si se liberaba al individuo de los prejuicios del pasado, de las limitaciones y privilegios corporativos, privilegios que en el caso de la Iglesia iban acompañados de riqueza en bienes raíces y rentas de las anualidades. Esto daba a la Iglesia poder político, retrasaba la economía y obstaculizaba el cambio social. La Iglesia aparecía, pues, como rival del Estado, un foco de la soberanía que correspondía a la nación y a nadie más. Esto no era forzosamente cierto, pero era lo que percibían los liberales de entonces. Y el liberalismo representaba intereses además de principios. En México, por ejemplo, donde los típicos liberales de mediados de siglo eran profesionales jóvenes y en ascensión, éstos consideraban a la Iglesia como un obstáculo importante, no sólo para edificar la nación, sino también para sus propias ambiciones económicas y sociales.

Así pues, la Iglesia poscolonial recibió de grupos sociales específicos una hostilidad que nunca antes había experimentado. Por primera vez en su historia, en el periodo 1850-1880, la Iglesia latinoamericana hizo enemigos que la odiaban con una intensidad nacida de la convicción frustrada. Es cierto que no todos los

liberales compartían estas convicciones. Algunos pretendían sencillamente reformar el Estado, constituir el imperio de la ley para todos y modernizar la economía. Ninguno de estos objetivos era necesariamente una amenaza para la religión. Pero otros liberales, más radicales que éstos, querían algo más que establecer la autonomía apropiada del Estado: eran partidarios de que se lanzase un ataque total contra la riqueza de la Iglesia, sus privilegios e instituciones, porque creían que sin la destrucción del poder eclesiástico y la muerte del dogma que lo acompañaba no podría hacerse ningún cambio real. De modo que la secularización en el siglo XIX cobró varias formas y obtuvo diversas respuestas, algunas de ellas violentas. La batalla se libró en torno al derecho a nombrar obispos, a la propiedad, a las sanciones jurídicas y políticas de la religión, y a la educación. Y el laicismo tenía una base social, entre la elite o los aspirantes a formar parte de ella. Las masas, al parecer, preferían sus creencias antiguas.

La Iglesia reaccionó buscando aliados donde pudo. En toda América Latina, el pensamiento político católico se hizo más conservador a mediados del siglo XIX. Los eclesiásticos se alinearon con los conservadores civiles creyendo que la religión necesitaba una defensa política. A su vez, la ideología dominante del conservadurismo era el catolicismo, y la creencia de que la supuesta irracionalidad del hombre creaba la necesidad de un gobierno fuerte apoyado por la Iglesia y las sanciones de la religión. La filosofía política conservadora no era necesariamente religiosa, sino un interés y una ideología. Los conservadores creían que sin el freno de la religión la gente sería turbulenta y anárquica, lo cual era una defensa de la religión que no se basaba en su verdad, sino en su utilidad social. La alianza perjudicó a la Iglesia porque la colocó entre un complejo de intereses que los liberales y los progresistas identificaban como obstáculos para el cambio, por lo que la institución eclesiástica compartió los reveses de sus asociados.

Poco a poco, en el último cuarto del siglo XIX, la Iglesia salió de la edad de los privilegios y las persecuciones, se adaptó al Estado secular y comenzó un proceso de desarrollo independiente. El proceso consistió en modernizar sus instituciones y recursos, incrementar el número de sacerdotes y mejorar su preparación, y exigir un mayor compromiso del laicado. El movimiento de reforma interna puede fecharse a partir de 1870 aproximadamente y duró hasta después de 1930. La renovación religiosa fue seguida de una mayor conciencia social a medida que la inmigración y el crecimiento económico plantearon problemas nuevos a la Iglesia y la obligaron a salir de la sacristía. El catolicismo social no fue exactamente sincrónico con el movimiento de reforma eclesiástica, y hubo un intervalo durante el cual perduraron las actitudes tradicionales y la misión religiosa de la Iglesia se identificó estrechamente con el conservadurismo. Pero a partir de más o menos 1890 puede observarse la acción social del catolicismo en varios países, y en 1930 la Iglesia ya había empezado a hablar más claramente de los deberes del capital, los derechos del trabajo y el papel del Estado.

SACERDOTES, PRELADOS Y PUEBLO

La estructura de la Iglesia reflejaba en parte la estructura de la sociedad secular. Los obispos y el clero superior pertenecían a las elites, al lado de los

terratenientes, los hombres que desempeñaban cargos y los comerciantes. Muchos integrantes del clero inferior pertenecían al sector de los pobres en vez de al de los ricos, pero aceptaban la Iglesia y la sociedad tal como las habían encontrado, y su intención era mejorar en vez de transformar. No había lucha de clases en la Iglesia; era un cuerpo social además de místico, un cuerpo que contenía opiniones e intereses diversos, pero que, en esencia, permanecía unido alrededor de sus líderes. El clero recibía tradicionalmente sus ingresos de las capellanías, los honorarios de misas, bautismos, bodas y entierros, así como de diezmos y primicias. El declive y la abolición de los diezmos redujeron los ingresos de la Iglesia; el clero pasó a depender más de los honorarios de las misas y otros servicios y, tal vez, ello le empujó a preocuparse más por los aspectos económicos de su labor. Pero había grandes desigualdades de ingresos entre el clero alto y el bajo, entre los ricos beneficios de las ciudades y las parroquias pobres del campo. En las sociedades rurales era frecuente que los sacerdotes fuesen hijos menores con pocas perspectivas de heredar tierras, por lo que buscaban en la Iglesia la oportunidad de hacer otra carrera. Esto creaba una reserva de personal para el clero y era un recurso para la Iglesia, aunque por sí mismo no producía buenas vocaciones ni garantizaba que los sacerdotes serían fieles a sus votos.

Perú comenzó su independencia con, aproximadamente, 3.000 sacerdotes para una población de unos dos millones de personas, proporción muy favorable, que luego disminuyó ininterrumpidamente. La mayoría de los clérigos peruanos procedían de la clase media, generalmente de familias de profesionales, y se educaban en colegios de estudios superiores o en universidades al lado de otros grupos de la elite. Para estudiar teología algunos sacerdotes iban a un seminario (Santo Toribio en Lima, San Jerónimo en Arequipa, o al seminario de Trujillo), mientras que otros iban al Colegio de San Carlos en Lima y muchos otros no recibían enseñanza en ningún seminario. El sistema produjo un clero ecuánime y de mentalidad un tanto secular, cuyo carácter se vio también afectado por los convencionalismos clericales de la época. Muchos sacerdotes no residían en sus parroquias, sino que nombraban a un vicario al que se pagaba una parte de la renta de la parroquia, pero cuyos méritos para desempeñar el cargo normalmente no se comprobaban. Además, con frecuencia se hacía caso omiso del celibato. Muchos sacerdotes en Lima, y probablemente más en la sierra, vivían con una mujer, costumbre que era aceptada por la sociedad, pero no por las autoridades eclesiásticas. No obstante, la Iglesia peruana no fue un caso único, sino que probablemente era típico de la Iglesia no reformada de la primera mitad del siglo XIX. Por esta razón los obispos latinoamericanos en el Concilio Vaticano I (1869-1870) se mostraron tan preocupados por elevar los valores morales del clero. El obispo peruano Manuel Teodoro del Valle hizo referencia a los clérigos que abandonaban la sotana con el fin de entrar en el mundo de los negocios o para acudir más fácilmente a espectáculos públicos o a casas de prostitución.[2] La reforma del clero era necesaria desde hacía tiempo, pero tuvo que esperar los esfuerzos de otra generación. Mientras tanto las vocaciones para

2. Citado en C. J. Beirne, «Latin American bishops of the First Vatican Council, 1869-1870», *The Americas*, 25, 1 (1968), p. 273.

ingresar en las órdenes religiosas de Perú habían disminuido mucho, y a mediados del siglo XIX eran rarísimas. La razón del descenso no era económica, toda vez que las órdenes estaban bien dotadas. Se trataba más bien de la falta de una identidad y una misión claras, en unos momentos en que las diócesis disponían de suficiente clero secular y las órdenes ya no tenían parroquias indias ni misiones fronterizas.

Las estadísticas, en el caso de México, cuentan una historia de supervivencia y crecimiento más vigorosos. Después de las pérdidas del momento de la independencia, el número de clérigos fue razonablemente constante durante todo el siglo XIX. Había 3.463 en 1826, 3.232 en 1851, 3.576 en 1895, 4.015 en 1900 y 4.533 en 1910. Suponiendo que el número de católicos nominales casi coincidiera con el de habitantes, esto significa que en 1895 (población total: 12,6 millones) había menos de 3 sacerdotes por cada 10.000 habitantes, y en 1910 (población total: 15,1 millones) poco más de 3. El número de iglesias creció de 9.580 en 1895 a 12.225 en 1900 y 12.413 en 1910. La preparación que podía darse a los sacerdotes también se amplió durante este periodo. Los seminarios diocesanos aumentaron en número y de 9 en 1826 pasaron a 10 en 1851 y 29 en 1910. El Seminario Conciliar de Ciudad de México fue elevado a la categoría de Universidad Pontificia en 1896, dotada de autoridad para dar títulos de teología, derecho canónico y filosofía. En 1907, el antiguo Seminario Palafox se convirtió en la Universidad Católica, con facultades de teología, filosofía, derecho canónico y derecho civil, medicina e ingeniería. Estos cambios fueron característicos del periodo 1880-1910, que fue de crecimiento y renovación de la Iglesia mexicana después de años de conflictos y contracción.

Dejando a un lado las estadísticas, también cambiaron la vida cualitativa de la Iglesia y los valores morales del clero. Durante los primeros decenios de la independencia muchos sacerdotes mexicanos, al igual que sus colegas peruanos, eran más motivo de escándalo que fuente de santidad, y en el decenio de 1850 el papa Pío IX encargó al obispo de Michoacán que reformara el clero, especialmente el clero regular. En el periodo de cincuenta años, que va de 1860 a 1910 se observa un proceso de reforma y de evangelización renovada. La renovación alcanzó la mayor fuerza en el México rural, en Michoacán, Guanajuato y Jalisco, y fue allí donde los sacerdotes nuevos encontraron la mayor respuesta. Un sacerdote mexicano típico era un sacerdote rural, aunque, desde el fracaso del Colegio de Tlatelcoco en el siglo XVI, normalmente no procedía de las comunidades indias. La mayoría de los sacerdotes salían de la clase media y se encontraban muchas vocaciones entre las familias de rancheros y almacenistas prósperos. Eran fruto del seminario diocesano de su localidad, donde aprendían latín, filosofía y teología escolásticas y se les inculcaban valores morales estrictos, así como una hostilidad profunda al liberalismo. Comenzaban su labor pastoral con los nuevos ideales del seminario y exhortaban a sus feligreses a asistir a misa y recibir los sacramentos con regularidad, organizaban clases de catequesis, fomentaban la observancia de la cuaresma e inculcaban en su gente «aguda conciencia de pecado, sentimiento de pudor elevado al máximo, lujuria extramarital a punto de extinguirse».[3] Sobre una base religiosa que ya era firme, los sacerdotes

3. Luis González, *Pueblo en vilo. Microhistoria de San José de Gracia*, México, 1968, p. 164.

nuevos edificaron un catolicismo más fervoroso y se convirtieron en los líderes de una renovación espiritual y moral en el campo mexicano. El sacerdote vivía entre los campesinos y los pobres. En muchos lugares era el centro de la vida de esas personas, el proveedor de misas y sacramentos, una fuente de información y un medio de cultura rural.

Las órdenes religiosas de México experimentaron las vicisitudes del resto de la Iglesia: la recesión después de la independencia, el anticlericalismo de mediados de siglo y, finalmente, una renovación. En 1851 había sólo 8 órdenes religiosas en el país. En 1910 el número ya había aumentado y eran 18. Entre las órdenes religiosas más antiguas los jesuitas eran los más dinámicos y los que más rápidamente se recuperaron de la persecución. En 1910 tenían 338 miembros, 13 iglesias, 14 colegios para neófitos de clase media y 30 escuelas para niños pobres; además, trabajaban en diversos campos misionales. Las órdenes femeninas también crecieron: de 9 en 1851 a 23 en 1910. El aumento se debió principalmente al advenimiento de las nuevas órdenes urbanas y docentes del siglo XIX, sin las cuales la Iglesia mexicana no hubiera podido mantener su posición en el campo de la enseñanza. Los jesuitas, por ejemplo, tenían 30 escuelas primarias en 1900; los hermanos maristas, 35; a la vez que los progresos de las escuelas de formación profesional para chicos de clase trabajadora se debió casi enteramente a las órdenes docentes.

En México y Perú la Iglesia poscolonial heredó una infraestructura claramente definida sobre la que luego podría edificar. En Argentina, en cambio, la Iglesia estaba menos desarrollada y, por consiguiente, la crisis del clero fue mayor. Los valores morales empezaron a decaer en el momento de la independencia, cuando las sedes diocesanas quedaron vacantes: en Buenos Aires de 1812 a 1834, en Córdoba de 1810 a 1831, en Salta de 1812 a 1860. A raíz del éxodo de sacerdotes españoles, la Iglesia tuvo que recurrir a personas locales de calidad inferior en unos momentos en que la formación en seminarios estaba virtualmente extinta. Esta Iglesia debilitada fue víctima complaciente del Estado rosista y quedó reducida rápidamente a un grupo de funcionarios y propagandistas. La decadencia duró más que Rosas. En 1864 en la vasta diócesis de Buenos Aires había únicamente 35 sacerdotes seculares, cuya preparación teológica y formación espiritual, por no hablar de la educación general, no estaban a la altura de las exigencias de la época. Entre 1868 y 1874, a resultas de la revolución republicana en España, unos doscientos sacerdotes españoles emigraron a Argentina, pero lo que más necesitaba Argentina era un clero nativo. En el momento de organizarse como nación, Argentina no tenía un clero «nacional», y la Iglesia iba detrás del Estado en lo que se refiere a la estructura, la moral y el crecimiento. En muchos campos de la vida nacional, ni siquiera tenía una presencia. La provisión de servicios básicos tales como misas, sermones y sacramentos era notoriamente deficiente en muchos centros urbanos y virtualmente no existía en las zonas rurales. De un modo u otro, la religiosidad del pueblo llano sobrevivió a este descuido prolongado, especialmente fuera de Buenos Aires. Pero había señales inconfundibles de crisis, pues la ignorancia y la indiferencia en materia de religión se extendieron rápidamente por la sociedad, pero en especial entre los grupos cultos de la elite, y este fue el mayor desafío al que tuvo que hacer frente la religión durante los cien años siguientes.

A su debido tiempo, la Iglesia empezó a modernizarse, siguiendo el ejemplo de la nación. A partir de 1860, aproximadamente, se crearon nuevos seminarios, con cierto apoyo del Estado. El seminario de Buenos Aires tenía sólo 42 estudiantes en 1868, 45 en 1872, y no todos ellos eran nativos de Argentina; 6 fueron ordenados en 1873, número excepcionalmente alto en aquel tiempo. Para las 12 parroquias de la ciudad de Buenos Aires y las 54 del resto de la diócesis (que en aquellos tiempos incluía todo el litoral y la Patagonia) había sólo 84 sacerdotes en 1880. La diócesis de Salta, que atendía a la totalidad del noroeste, aún tenía más terreno que recuperar. Pero poco a poco empezaron a verse resultados. Gracias en parte al Seminario Conciliar, del que se hicieron cargo los jesuitas en 1874, el número de sacerdotes aumentó en el periodo 1880-1914, como aumentó también la población. Todavía más notable fue el crecimiento de las órdenes religiosas, muchas de las cuales entraron por primera vez en el país, procedentes de Europa y los Estados Unidos, hacia finales del siglo XIX: pasionistas (1883), redentoristas (1883), padres de la palabra divina (1894), capuchinos (1897), hermanos cristianos (1889) y maristas (1903). Entre las diversas órdenes femeninas, se contaban las hermanas del Sagrado Corazón (1880), la Santa Unión (1883), las hermanas del Buen Pastor (1885), María auxiliadora (1883) y las hijas del Niño Jesús (1893). Muchas de estas órdenes no se dedicaban exclusivamente a la vida contemplativa, sino también a la beneficencia y la educación, y contribuían a llenar un hueco en los servicios sociales de la república conservadora.

Entre 1880 y 1914, en una época de inmigración masiva y crecimiento económico, el catolicismo registró una gran expansión en Argentina. En Buenos Aires, había 19 parrroquias en 1900, mientras se contaban 7 en 1857. Pero también el campo fue cristianizado. José Gabriel Brochero, meritorio sacerdote rural en la tradición del cura criollo, edificó iglesias, capillas y escuelas en las montañas cercanas a Córdoba y difundió la práctica de los ejercicios espirituales por toda la provincia. Según los informes, la asistencia a misa iba en aumento, incluso entre los hombres, y en 1901 unos cinco mil participaron en la peregrinación anual a Luján.

También Brasil compartió el crecimiento de la Iglesia característico del resto de América Latina. Al igual que en otras partes, el clero del antiguo régimen no alcanzó a satisfacer las necesidades de la sociedad. El poder eclesiástico del Estado, que era herencia del régimen colonial y que la monarquía brasileña había guardado celosamente de 1822 a 1889, produjo una raza de «sacerdotes políticos» que debían su cargo a los políticos y que, de hecho, se convirtieron en servidores del gobierno y parásitos de la sociedad. Los sacerdotes de este tipo tendían a ser hostiles a Roma, defensores de un liberalismo de moda y del jansenismo, servidores de la elite y no siempre fieles siquiera a sus votos. Durante el imperio había sólo unos 700 sacerdotes seculares, casi todos ellos educados en seminarios que controlaba el Estado, para atender a 14 millones de personas. En cuanto a las órdenes religiosas, fueron virtualmente suprimidas por un gobierno que era hostil a la idea de la vida contemplativa; en 1855 una circular del ministro de Justicia, José Tomás Nabuco de Araújo, prohibió específicamente la entrada de novicios en las órdenes y amenazó a éstas con su virtual extinción. El declive y caída de la monarquía dio a la Iglesia la oportunidad de liberarse de la influencia directa de los políticos y de ocuparse de su propia renovación. Se

crearon diócesis, se fundaron seminarios y apareció un clero nuevo y más entregado a su labor, defensor fervoroso del catolicismo, leal a los obispos y a Roma, y ortodoxo en su fe y en su moral.

Mientras los fieles dependían de los sacerdotes para la misa y los sacramentos, los sacerdotes dependían de los obispos para la selección y la ordenación, y la Iglesia dependía de ellos como maestros y administradores. Según el derecho canónico y la tradición católica, un obispo tiene virtualmente poder absoluto en su diócesis y sólo está sujeto al papa. La forma de usar este poder, por supuesto, variaba de un obispo a otro. El episcopado latinoamericano no era homogéneo del todo, ni en ideas ni en categoría social. La mayoría de los obispos procedían de las mismas filas intermedias de la sociedad que proporcionaban los sacerdotes, de familias católicas tradicionales de México y Perú, de familias inmigrantes en la Argentina moderna. Se abrían camino en la Iglesia gracias a su preparación superior, a su carácter moral y a los poderes de liderazgo cristiano, en vez de recurrir a intereses sociales o políticos. Donde el Estado conservaba algún elemento de patronazgo como ocurría en Argentina, los nombramientos episcopales tendían a ser fruto de componendas entre el gobierno y Roma, y a producir un episcopado convencional que no era probable que molestara a la Iglesia o al Estado. El episcopado latinoamericano experimentó un cambio significativo en el siglo XIX. El regalismo y la autosatisfacción heredados del régimen colonial y de los primeros regímenes nacionales dieron paso a una ortodoxia más insistente, reformista y orientada a Roma. Esta actitud se califica con frecuencia de «ultramontana». En algunos contextos esto se refiere simplemente a una formación intelectual, como cuando se dice que los cinco obispos católicos de Brasil a mediados del siglo XIX eran ultramontanos, principalmente porque se habían educado en Europa o habían viajado allí. Pero la palabra ha adquirido un sentido peyorativo y polémico, denota un contraste con posturas liberales o nacionales en materia de religión y, por ello, tiene un valor limitado para el historiador. Cierto es que el episcopado latinoamericano miraba ahora hacia Roma en busca de liderazgo y orientación, pero en la mayoría de los casos esto significaba reforma e independencia para la Iglesia y se convirtió en la norma en vez de la excepción de los católicos.

En general, los obispos adoptaron una postura cauta e intermedia, más inclinada a la defensa que a la iniciativa, a la componenda que al conflicto. Pero en tiempos de crisis sus actitudes variaban entre la intransigencia y la búsqueda de un consenso con la sociedad y el Estado. En México, había, por un lado, hombres como Eulogio Gillow, arzobispo de Oaxaca (1887-1922) e Ignacio Montes de Oca, obispo de San Luis Potosí (1884-1921), ambos de familia acaudalada, ambos educados en el extranjero (Gillow en Inglaterra, Montes de Oca en Roma) y ambos verdaderos príncipes de la Iglesia, aunque no por ello menos pastorales. Por el otro lado, estaba Eduardo Sánchez Camacho, obispo de Tamaulipas, que causó mucha indignación entre los católicos mexicanos con su intento de conciliar las leyes de la Iglesia y las de la Reforma liberal, así como con su oposición al culto de Nuestra Señora de Guadalupe. Roma lo expulsó de su sede y el obispo murió sin los sacramentos. A Pelagio Antonio de Labastida y Dávalos, arzobispo de México, uno de los principales partidarios de la intervención francesa en 1861 y de entenderse con el porfiriato, le sucedió

en 1892 Próspero María Alarcón, que, según los rumores, era liberal, lo cual no era cierto.

El pensamiento político de los obispos colombianos era conservador de forma casi total. En su respuesta a la política liberal los prelados reconocían su obligación de someterse a la autoridad secular, pero con una condición calificativa. En una carta pastoral de agosto de 1852, dada a conocer en vísperas de su partida para el exilio por oponerse a las leyes liberales, Manuel José Mosquera, arzobispo de Bogotá, dijo a los fieles que la religión les ordenaba obedecer las leyes civiles y respetar y amar a los magistrados, como el papa decía en su encíclica del 9 de noviembre de 1846: «los que se resisten a la autoridad se resisten al Divino Plan y serán condenados, y, por lo tanto, el principio de obediencia a la autoridad no puede violarse sin pecar a menos que se requiera algo que sea contrario a las leyes de Dios y de la Iglesia».[4] Existía, pues, el derecho a resistirse a medidas liberales cuando éstas atacaban los derechos inherentes que Dios había dado a la Iglesia. Los obispos colombianos, al igual que muchos de sus colegas mexicanos, argüían que la desamortización era contraria a los derechos inalienables de la Iglesia y a su facultad jurídica de poseer propiedades y rentas.

Los conflictos dramáticos con el Estado liberal, en que se vieron envueltos muchos obispos latinoamericanos, tienden a ocultar las funciones espirituales y pastorales de su cargo, aunque estas funciones eran ingredientes esenciales de la reforma de la Iglesia. Todo obispo diocesano tenía la obligación de hacer visitas pastorales a las parroquias de su jurisdicción, de tal modo que el obispo visitara la totalidad de la diócesis por lo menos cada cinco años. El propósito de tales visitas era sostener la fe y la moral, promover la vida religiosa, animar al clero de las parroquias e inspeccionar la organización, los edificios y las cuentas de las iglesias locales. La visita pastoral era el punto de encuentro de la autoridad eclesiástica, la atención pastoral y la vida del pueblo, y representaba el apogeo del calendario religioso de las localidades. Era entonces cuando el sacerdote daba cuenta de la vida espiritual de su parroquia. Algunos llamaban la atención sobre los niveles de observancia, la fidelidad a las plegarias, las devociones cuaresmales y la visitación de los enfermos. Otros ponían de relieve los vicios principales de la parroquia, normalmente el alcohol y las relaciones sexuales. En general, y especialmente en el periodo de renovación que empezó en el decenio de 1870, los obispos cumplieron escrupulosamente con el deber de la visitación pastoral, a pesar de las distancias, de las malas comunicaciones y del clima adverso. Era por medio de estas visitas que los obispos obtenían conocimiento directo de las condiciones de la vida religiosa en todas las partes de la diócesis. Y los libros de visitas pastorales, cuando disponemos de ellos, son una fuente muy importante para conocer la historia religiosa de América Latina.

El conjunto de miembros laicos de la Iglesia en el siglo XIX abarcaba una multitud de santos y pecadores, y se extendía por un amplio espectro de creencias y prácticas religiosas, desde los que iban a misa todos los domingos y recibían los sacramentos con regularidad hasta aquellos cuyos únicos contactos con la religión eran el nacimiento, la primera comunión, la boda y la defunción,

4. Citado en Robert J. Knowlton, «Expropriation of church property in nineteenth-century Mexico and Colombia: a comparison», *The Americas*, 25, 1 (1968), p. 395.

y aquellos cuyo catolicismo era principalmente social y político. Había, empero, un catolicismo arraigado en las masas populares que no era fácil medir basándose en la práctica externa, pero que formaba parte de la cultura nacional y popular.

Los laicos conocían la Iglesia como parroquia y su contacto más inmediato con la religión organizada era por mediación de su cura párroco. La Iglesia tenía una fuerte presencia pastoral en las ciudades más antiguas y en las poblaciones provinciales de América Latina, donde numerosas iglesias, escuelas y otras instituciones atendían a las diversas necesidades religiosas de las poblaciones urbanas. En el campo, la organización religiosa estaba más extendida y a menudo era más tenue, a la vez que los servicios que prestaba la Iglesia dependían mucho de los sacerdotes individuales. A pesar de ello, la firmeza del compromiso del campesino con la Iglesia nunca estuvo en duda. Aunque en otro tiempo la Iglesia los había descuidado y, hasta cierto punto, explotado, los indios mexicanos se mostraban más inclinados a aceptar como legítima la autoridad del clero que la de los funcionarios civiles y los políticos. Casi todos los campesinos se consideraban católicos, pero parece que pocos se identificaban con la nueva república y todavía eran menos los que tenían alguna conciencia de la identidad nacional. Los campesinos del México central, al igual que la Iglesia, fueron víctimas de la política liberal y vieron con malos ojos los ataques contra la tenencia comunal de la tierra y otras amenazas que la modernización representaba. Eran los aliados naturales de la Iglesia, aunque no puede decirse que ésta se desviviera por cultivar su apoyo o por proporcionar sacerdotes y recursos a las comunidades lejanas. Algunas de las comunidades indias del México central lucharon por la religión contra sus enemigos liberales o proporcionaron apoyo indirecto durante los años de persecución. No apoyaban voluntariamente todas las causas conservadoras, pero entraban en acción para defender costumbres tradicionales, como, por ejemplo, romerías y procesiones, o respondiendo a la llamada de algún sacerdote o caudillo en particular.

Los indios peruanos sufrían tradicionalmente a causa de numerosos explotadores, entre ellos clérigos, cuyo comportamiento opresivo solía ir mucho más allá de la justa recaudación de honorarios para servicios eclesiásticos; a menudo se comportaban más como predadores que como pastores. Sin embargo, en las rebeliones indias de finales del siglo XIX en los Andes centrales y meridionales, los líderes eclesiásticos de la diócesis de Puno y de otras partes defendieron los intereses de los indios o, como mínimo, hicieron de mediadores entre los rebeldes y el gobierno. Los indios respondieron a estas iniciativas y reafirmaron su apego a la religión y el respeto a sus ministros. Al pacificar a los indios, huelga decirlo, a veces los sacerdotes servían a los intereses del gobierno en lugar de a los rebeldes y es difícil hacer balance de la actuación de la Iglesia en la sierra. La mayoría de los sacerdotes de las regiones indias eran blancos o mestizos, aunque muchos hablaban quechua o aymara. La Iglesia no buscaba seriamente vocaciones sacerdotales entre los indios mismos. Pero la lealtad de los indios al catolicismo tradicional resistió incluso durante épocas de revolución, y no hay constancia de que la religión se usara a modo de paliativo o se convirtiera en un factor que frenara a los indios en su larga lucha contra los abusos.

Así pues, el laicado formaba parte de la estructura eclesiástica, agrupado en parroquias y diócesis, pero también tenía sus organizaciones propias. Las más

significativas eran tradicionalmente, en Hispanoamérica, las cofradías. Estas hermandades laicas eran una herencia española y las fundaron en iglesias y parroquias diferentes grupos sociales con el fin de organizar las actividades religiosas comunales, tales como honrar a determinados santos, celebrar fiestas o cuidar del mantenimiento de una iglesia. Las cofradías no estaban reservadas a la elite. Los sectores urbano, indio y mestizo también tenían las suyas. Algunas comprendían clases sociales diferentes, uniéndolas en una actividad corporativa y poniendo de relieve los lazos verticales dentro de la sociedad; otras reforzaban la estratificación y la jerarquía social. En Brasil, las *irmandades* de negros y mulatos hacían las veces de refugio en una sociedad dominada por los blancos, fuente de servicio e instrucción religiosos, sistema de beneficencia y foco de identidad corporativa. En Hispanoamérica las cofradías también desempeñaban un papel económico; a menudo eran sociedades de ayuda mutua, poseedoras de capital y propiedades, y fuente de empleo e ingresos para los párrocos.

La vida de la parroquia transcurría en gran medida alrededor de este sistema económico. El mayordomo de una cofradía era un hombre probo de fortuna modesta dentro de una comunidad. A él le correspondía organizar las fiestas y el culto de Nuestra Señora o del santo que tuviera a su cuidado, velar por los objetos materiales del culto tales como vestiduras, joyas, flores y dinero, supervisar las procesiones y asignar los fondos necesarios para ellas y para los alimentos y bebidas que se consumían durante su celebración. A menudo los cargos de las cofradías se hallaban estrechamente vinculados a los cargos municipales. Una sola jerarquía funcionaba en las comunidades en un nivel político y religioso. También era una red familiar. El mayordomo hacía su trabajo con la ayuda de su esposa y sus hijos, y toda la parentela vivía inmersa en la gloria reflejada, en especial durante las fiestas y las procesiones.

Las cofradías eran esencialmente organizaciones laicas, administradas por laicos para laicos. Eran autónomas en su estructura y sus finanzas, y no permitían que los obispos o los sacerdotes se entremetieran en sus asuntos; cuando necesitaban los servicios de un sacerdote, por ejemplo, para una misa, los solicitaban y los pagaban. Esta independencia era motivo de tensión con las autoridades eclesiásticas, que consideraban que la jurisdicción última les correspondía a ellas, y la Iglesia reformada de las postrimerías del siglo XIX procuró controlar las cofradías basándose en la disciplina religiosa. Las críticas se concentraron en la mala administración de las propiedades, el descuido de la religión y las preferencia por las diversiones. Muchas de las fiestas religiosas de las cofradías se estaban transformando en celebraciones profanas; procesiones y vigilias, según algunos párrocos, eran actos de idolatría por sus excesos y a menudo eran una excusa para beber y bailar toda la noche. En vista de ello, las autoridades eclesiásticas procuraban examinar atentamente las cuentas, nombrar a los dignatarios y supervisar las actividades de las cofradías, aunque no lo consiguieron del todo. En cualquier caso, los acontecimientos eran contrarios a las cofradías y estaban reduciendo su importancia en la vida de la Iglesia. Los cambios económicos y sociales que se produjeron a finales del siglo XIX transformaron el mundo en que la Iglesia tenía que vivir y, aunque no convirtieron las cofradías tradicionales en un anacronismo, sí las hicieron menos importantes para las

necesidades sociales de la época; lo que la Iglesia necesitaba ahora eran organizaciones más orientadas al exterior que hicieran frente a un mundo cada vez más secular.

ROMA, REFORMA Y RENOVACIÓN

La herencia doctrinal del catolicismo latinoamericano no era diferente de la del resto de la Iglesia. Obispos y sacerdotes recibían y transmitían teología católica tradicional y filosofía escolástica. Prescindiendo de los servicios que en el pasado hubiera prestado a la religión, conciliando la fe y la razón, el escolasticismo se había vuelto inerte y repetitivo. No acertó a responder a las ideas de la Ilustración, y en el siglo XIX el catolicismo latinoamericano no tenía los instrumentos intelectuales que necesitaba para hacer frente a los utilitarios, los liberales y los positivistas, y el resultado fue que el argumento cristiano perdió por no hacer nada. El sacerdote boliviano Martín Castro se quejó de la educación que impartían en los seminarios y de la dominación del escolasticismo, que, según él, había sido prohibido acertadamente en la civilización moderna.[5] La Iglesia se apoyaba no en una nueva expresión filosófica del dogma religioso, sino en una reafirmación dogmática de creencias antiguas.

La inspiración doctrinal de la Iglesia latinoamericana en el siglo XIX procedía de Roma, y las pautas las dictó el papa Pío IX (1846-1878), que, en diciembre de 1864, publicó la encíclica *Quanta Cura*, con su anexo, el *Syllabus errorum*. El sílabo condenaba el liberalismo, el laicismo, la libertad de pensamiento y la tolerancia. Condenaba específicamente la educación laica y la idea de que las escuelas del Estado se liberasen de la autoridad eclesiástica. Condenaba la proposición de que «en nuestra era ya no es conveniente que a la religión católica se la siga considerando como la única religión del Estado con exclusión de todas las demás», y también condenaba la proposición de que «el pontífice romano puede y debe reconciliarse y armonizar con el progreso, el liberalismo y la civilización reciente». La actitud del papado, por supuesto, tenía un contexto filosófico e histórico. El liberalismo de la época se interpretaba como la afirmación de que el hombre se había emancipado de Dios y como un rechazo deliberado de la primacía de lo sobrenatural. Como Roma por fuerza negaría una concepción racionalista y puramente humanista del hombre, también se oponía a las conclusiones políticas que los liberales sacaban de ello. El papado, además, se veía asediado por el gobierno piamontés, que, al anexionarse los estados pontificios, aplicó sistemáticamente un régimen secular y metió en la cárcel a los sacerdotes y obispos que se opusieron a él. El sílabo era un reflejo defensivo. Aun así, era un compendio tosco e intransigente.

El sílabo era un peso que la religión llevaba colgado del cuello, una carga que perjudicaba sus perspectivas de crecimiento pacífico en América Latina. Su intransigencia llenaba de embarazo a los católicos moderados que buscaban una vía intermedia. Los católicos conservadores podían recurrir a él para combatir a

5. Josep M. Barnadas, «Martín Castro. Un clérigo boliviano combatiente combatido», *Estudios Bolivianos en homenaje a Gunnar Mendoza L.*, La Paz, 1978, p. 189.

los moderados. Y los liberales podían citarlo como prueba del peligro que representaba la Iglesia católica. Tal como se aplicó a América Latina, podemos ver la política de Pío IX en su reacción ante el sacerdote liberal peruano González Vigil, que atacó el poder del papa y abogó por una nueva organización nacional y liberal para la Iglesia. Pío IX prohibió el libro de González Vigil y excomulgó a éste por negar que la fe católica fuera la única creencia verdadera, por proclamar la tolerancia religiosa y por preferir el matrimonio clerical al celibato. Algunas de estas opiniones hubiesen sido consideradas como heterodoxas en cualquier época de la Iglesia y probablemente no representaban la opinión de los católicos. La política de Pío IX, por consiguiente, no introdujo una fe y una moral nuevas o «romanizadas» en América Latina, pero, después de un periodo de regalismo y relajación, definió más claramente las doctrinas y la disciplina tal como eran, y afirmó la primacía de Roma. Lo nuevo eran las definiciones pontificias y no la autoridad del papa.

¿De qué instrumentos se valió la influencia pontificia en América Latina? En esencia, dependía del respeto de los católicos para con el sucesor de san Pedro. Pero también disponía de varios agentes más mundanales. En primer lugar, Roma pretendía seguir nombrando o confirmando a los obispos, y sólo se tenía en cuenta a los que buscaban su autoridad en Roma. En este contexto se ha dicho que Roma no siempre imponía su obispo preferido, pero nunca permitió que se nombrara un obispo que no mereciese su aprobación.[6] Un segundo instrumento para ejercer influencia eran los medios de difusión católicos; la postura del papa era propagada en la prensa católica, así como por escritores y clérigos individuales. Una tercera base de poder eran los seminarios, bastiones de la ortodoxia, donde se formaban la fe y la moral de los futuros líderes de la Iglesia. En 1858 Pío IX fundó el Colegio Latinoamericano en Roma, y los futuros licenciados por la Universidad Gregoriana volverían a América Latina convertidos en una elite eclesiástica. En cuarto lugar, las nuevas órdenes religiosas, muchas de ellas procedentes de Europa, eran agentes clave de Roma y llevaron el catolicismo moderno a todo el subcontinente. En último lugar, la Santa Sede tenía sus propios representantes en América Latina, aunque su presencia diplomática no siempre fue fuerte. En México, por ejemplo, no hubo representantes de la Santa Sede entre 1865 y 1896, a pesar de las peticiones que Roma recibía de la Iglesia mexicana, porque el gobierno no quería establecer relaciones diplomáticas. En 1896 el papa León XIII envió un visitador apostólico a México y, después de dos nombramientos de esa índole, empezó a enviar delegados apostólicos.

Mientras tanto, los obispos latinoamericanos tuvieron ocasión de conocer directamente el nuevo catolicismo en el Concilio Vaticano I de 1869-1870. Procedían de América Latina 48 de los 700 prelados que participaron en dicho concilio, que fue convocado para hablar de la disciplina clerical, planificar un catecismo elemental de carácter universal, clarificar las relaciones entre la fe y la razón, y definir la infalibilidad del papa. Los obispos latinoamericanos adopta-

6. Frederick B. Pike, «Heresy, real and alleged, in Peru: an aspect of the conservative-liberal struggle, 1830-1875», *Hispanic American Historical Review (HAHR)*, 47, 1 (1967), pp. 50-74.

ron posturas bastante conservadoras en cuestiones de fe y de moral. Y casi sin excepción dieron su apoyo a la definición de la infalibilidad del papa. Si bien recomendaron la autonomía local en algunos aspectos, defendieron la autoridad de la Santa Sede, en parte por principio y en parte como palanca contra los gobiernos nacionales.

Treinta años después el episcopado latinoamericano tuvo una nueva oportunidad de afirmar su lealtad a la Santa Sede cuando el papa León XIII convocó el primer Concilio Plenario de América Latina. El concilio se celebró en Roma en el año 1899, y de un episcopado total de 104, asistieron 13 arzobispos y 41 obispos, aunque no se solicitó la participación de los teólogos regionales. El concilio deliberó sobre problemas de paganismo, superstición, ignorancia de la religión, socialismo, masonería, la prensa y otros peligros que amenazaban a la religión en el mundo moderno. Se aprobaron 998 artículos para la reorganización de la Iglesia en América Latina, la mayoría de ellos inspirados por la teología y el derecho canónico de Roma en lugar de por las tradiciones latinoamericanas y pensados más para conservar y defender que para incrementar e iniciar. Pero un aspecto de este concilio se ha subrayado como «el renacimiento de la conciencia colegial del episcopado latinoamericano fuente de todas las iniciativas que se realizarán en el futuro».[7] El fruto fueron instrucciones específicas en el sentido de que cada tres años se celebraran conferencias de obispos en las provincias eclesiásticas de América Latina.

En la propia América Latina los concilios y sínodos regionales fueron los encargados de proyectar las reformas. Concilios provinciales dirigían y promovían la labor de la Iglesia en cada país, y de ellos recibían las iglesias locales información e instrucciones relativas a la fe, la moral y la práctica católica. Los sínodos legislaban sobre las necesidades concretas del clero y el pueblo en un nivel diocesano. Con el aliento de Roma, la Iglesia mexicana celebró cinco concilios provinciales entre 1892 y 1897, que también sirvieron para preparar el Concilio Plenario de América Latina que se celebraría en Roma. En México, se celebraron siete sínodos entre 1882 y 1910.

Así pues, la organización de la religión fue mejorada y ampliada en el periodo 1870-1910. Las iglesias latinoamericanas quedaron más integradas en la Iglesia universal, de la cual recibían la orientación y gran parte de su personal. Hay que señalar que lo que hizo el papado no fue tomar posesión de la Iglesia latinoamericana, sino más bien penetrar en un vacío de poder eclesiástico que ni los gobiernos ni las Iglesias nacionales eran capaces de llenar. Durante la operación, la jerarquía y el clero latinoamericanos empezaron a desprenderse del regalismo y la relajación del pasado y a ajustarse más al ideal romano de la vocación religiosa. La ortodoxia y la reforma solían ir juntas. Los seminarios diocesanos comenzaron a seleccionar a los aspirantes con mayor rigor y a instruirlos en la virtud moral además de en la doctrina ortodoxa; algunos eran enviados a Roma y París para que ampliasen estudios, y con frecuencia éstos eran los obispos del futuro. Los nuevos sacerdotes pronto serían agentes de la reforma en toda la Iglesia latinoamericana.

7. Enrique D. Dussel, *Historia de la Iglesia en América Latina. Coloniaje y liberación (1492-1973)*, Barcelona, 1974[3], pp. 175-176.

El mismo proceso puede observarse en Brasil. A pesar de su regalismo, su oposición a Roma y su indiferencia ante el catolicismo, Pedro II tuvo que reconocer que los clérigos reformados y ortodoxos eran los que más méritos reunían para ser nombrados obispos. Los nuevos obispos tuvieron que hacer frente a la hostilidad de los políticos liberales primero y, a partir de 1870, de republicanos que sospechaban de Roma y querían despojar a la Iglesia del apoyo del Estado. La separación de la Iglesia y el Estado, en 1890-1891 (véase más adelante) fue una suerte en el fondo, pues a partir de ella la Iglesia tuvo que generar sus propios recursos. La atención se concentró primero en reorganizar la estructura eclesiástica mediante la creación de nuevas diócesis. En 1891 la Iglesia brasileña consistía en 12 diócesis solamente. En 1900 ya eran 17; en 1910, 30; en 1928, 58. Los obispos que debían ocupar las nuevas sedes fueron seleccionados por Roma y ante todo se concentraron en dos tareas: la restauración de la estructura material, por ejemplo iglesias, capillas y otros lugares de culto, y la renovación de la misión religiosa de la Iglesia mediante la creación de seminarios que se encargaran de formar buenos sacerdotes y, en un mundo cada vez más secular, la fundación y la reapertura de monasterios y conventos. En vista de que las familias de clase media eran reacias a que sus hijos abrazasen el sacerdocio, con la consiguiente escasez de vocaciones religiosas en Brasil, la Santa Sede animó a las órdenes europeas a enviar sacerdotes, monjas y hermanos con el fin de que llenasen los huecos en las casas religiosas o se ocuparan de la labor parroquial. Esto explica el gran número de sacerdotes extranjeros que hubo en Brasil a partir de entonces.

Se ha dicho que el crecimiento de la llamada Iglesia burocrática u organizada en el periodo 1870-1930 consistió en la introducción de un modelo europeo que en gran parte no tenía relación con la vida brasileña. Según este punto de vista, la creación de escuelas católicas para las clases medias, de varios grupos y asociaciones piadosos, de una liturgia estándar y de otros elementos de reforma era más apropiada para una sociedad urbana y burguesa que para las necesidades de Brasil, que seguía siendo un país predominantemente rural y subdesarrollado.[8] Debido a ello, la Iglesia brasileña se transformó en una iglesia de clase media y extranjera, ajena a la masa del pueblo, cuyo «catolicismo popular», que se derivaba del periodo colonial, se vio ahora marginado por el catolicismo «ortodoxo» de la Iglesia reformada. El análisis no es válido en gran parte. En primer lugar, el movimiento reformista no se dirigió exclusivamente a las clases medias, sino también a los sectores populares. No todos los sacerdotes llegados de Europa se quedaban en las ciudades; algunos se internaban en el país y ayudaban a organizar parroquias rurales que se encargarían de atender a los campesinos y los peones. Se formó una red de tipo fronterizo: dos o más sacerdotes se encontraban a menudo agrupados en una casa parroquial desde la cual visitaban periódicamente cierto número de capillas situadas en la zona rural de un municipio. El sistema funcionaba con mayor eficacia cuando se hallaba en manos de las órdenes religiosas, cuyos miembros estaban acostumbrados a tra-

8. Thomas C. Bruneau, *The Church in Brazil. The politics of religion*, Austin, 1982, pp. 18 y 31; véase también Roger Bastide, *The African religions of Brazil: toward a sociology of the interpenetration of civilizations*, Baltimore, 1978.

bajar desde una base comunitaria, pero también el clero secular se encontraba presente en el sector rural. La educación primaria, con frecuencia a cargo de monjas, también llegaba a un grupo social más amplio que las clases medias de la localidad. Nada de todo esto es extraño, ya que en la misma Europa —en Italia, Francia, España y Portugal— la Iglesia conocía por experiencia las sociedades rurales y, si realmente exportó un «modelo» a Brasil, no fue exclusivamente un modelo urbano o desarrollado. En todo caso, Brasil, al igual que otras partes de América Latina, viviría un proceso de inmigración y urbanización, y la Iglesia tenía que responder a un entorno nuevo, que no era necesariamente elitista.

En Argentina, se observó un renacer del catolicismo a partir de 1880, aproximadamente. Bajo el liderazgo de algunos obispos eficaces, la Iglesia empezó a salir de su estado de depresión y a emplear métodos modernos de organización, evangelización y propaganda. En primer lugar, se mejoró y amplió la enseñanza religiosa. Monseñor León Federico Aneiros, obispo auxiliar de Buenos Aires desde 1870, trabajó para mejorar la predicación y la instrucción, y al púlpito añadió la prensa con la fundación de periódicos y publicaciones católicos: *La Religión*, *El Orden*, *El Católico Argentino*, *La Unión* y *La Voz de la Iglesia*. La reforma también se reflejó en la mejora y la extensión de seminarios, especialmente a partir de 1858, al aceptarse la idea de que debía haber uno para cada diócesis y comprometerse el gobierno a financiar el sustento de los seminaristas pobres. En 1860, el presidente Derqui solicitó a Pío IX y al general de la Compañía de Jesús que mandasen jesuitas a Argentina. Los jesuitas volvieron a Santa Fe en 1862 y en 1868 abrieron en Buenos Aires el Colegio del Salvador, objeto de polémicas en sus primeros años que culminaron en 1875, momento en que fue atacado e incendiado por una chusma antijesuita. Mientras tanto, a petición del obispo Aneiros, san Juan Bosco, fundador de los padres salesianos, envió diez miembros de su orden a Argentina en 1875; inauguraron su primer colegio en San Nicolás y en 1877 fundaron la primera Escuela de Estudios Técnicos, que más adelante sería el Colegio Pío IX.

La educación provocaba feroces polémicas entre la Iglesia y el Estado en América Latina, y el expansionismo católico chocaba con la decisión de liberales y positivistas de eliminar de la educación todo contenido religioso y colocarla bajo el control del Estado secular. En la segunda mitad del siglo XIX, la secularización triunfó en casi toda América Latina, aunque la tasa y el grado de cambio variaban de un país a otro. En Argentina, la ley de educación secular de 1884 pareció resolver el asunto y quitar la religión católica de las escuelas, pero el asunto no terminó ahí. El problema de la religión en la enseñanza reapareció periódicamente, en Argentina y en otras partes, y en algunos países volvió a implantarse la educación religiosa en las escuelas del Estado, aunque como asignatura optativa. En la mayoría de los casos, no obstante, la Iglesia perdió la batalla por la influencia en la educación pública y tuvo que conformarse con proporcionar un sistema escolar alternativo, a menudo, aunque no invariablemente, para quienes pudieran pagárselo. La Iglesia también trató de competir con el Estado en el nivel universitario y se crearon universidades católicas que eran paralelas al sistema estatal. La creación de tales universidades fue más característica del periodo posterior a 1930, pero en Argentina la idea de una universidad católica ya la debatían con frecuencia el episcopado y los congresos

católicos. Por fin, el momento pareció oportuno y en 1910 se fundó la Universidad Católica de Buenos Aires; su rector era monseñor Luis Duprat y ofrecía cursos de derecho y ciencias sociales. La nueva Universidad empezó a buscar el reconocimiento oficial de sus cursos y títulos; pero la Universidad de Buenos Aires se opuso encarecidamente a la propuesta y el resultado fue fatal, pues sin poder ofrecer títulos de verdad, no podía atraer estudiantes y acabó cerrando en 1920. A modo de alternativa, en 1922 se crearon los llamados «Cursos de cultura católica», cuyo objetivo era proporcionar instrucción formal en la doctrina católica a los estudiantes universitarios, licenciados y otras personas, lo cual refleja la preocupación católica por la pérdida de la elite más que un gran experimento de educación superior.

Una Iglesia viva procura crecer, y un indicio de su crecimiento es que logre llevar el evangelio más allá de los ya convencidos y lo introduzca en nuevos campos misionales. Tras la clausura de las misiones coloniales y el vacío posterior a la independencia, tardó algún tiempo en recuperar el impulso. Sin embargo, a partir de la segunda mitad del siglo XIX, la Iglesia latinoamericana empezó a ensanchar sus fronteras una vez más, y la primera etapa fue el retorno gradual de los frailes. Andrés Herrero, comisario general franciscano de las misiones de Hispanoamérica, formó un grupo de doce religiosos de la orden en 1834 con el objeto de emprender la labor de evangelización entre los indios bolivianos. Pronto se les unieron otros 83 frailes y se abrieron colegios en Perú, Chile y Bolivia. En 1843 los dominicos regresaron a Perú.

Pío IX, que había visitado América Latina en sus años de canónigo joven, mostró un interés especial por extender las misiones latinoamericanas y él fue quien negoció la estructura política que lo hizo posible, firmando una serie de concordatos: con Bolivia en 1851; Guatemala y Costa Rica en 1851; Honduras en 1861; Nicaragua, Venezuela y Ecuador en 1862. La Iglesia logró que algunos gobiernos la ayudasen materialmente a llevar a cabo la labor misionera *de propaganda fide*. En 1848, 12 capuchinos recibieron el encargo de evangelizar a los araucanos de Chile. En 1855, 24 franciscanos, y 14 más en 1856, se trasladaron a Argentina con el objeto de fundar misiones parecidas. Como era de prever, el obispo Aneiros desempeñó un papel destacado en la evangelización de los indios del sur, empresa puramente eclesiástica que nada debió al gobierno. El obispo creó una comisión de clérigos y laicos que la respaldara, y encomendó la tarea a los padres lazaristas. Éstos crearon misiones en Azul, Patagones, Bragado y otras partes, y concentraron a grupos dispersos en comunidades para que fuese más fácil acceder a ellos. Entre 1878 y 1884, monseñor Mariano Antonio Espinosa, futuro arzobispo de Buenos Aires, recorrió gran parte del sur del país en compañía de los primeros misioneros salesianos. Fueron éstos quienes, a partir de 1879, evangelizaron toda la Patagonia, los araucanos y los indios de la Tierra del Fuego, así como del sur de Chile. Otras iglesias no fueron tan dinámicas. A ojos de Roma, Perú andaba rezagado, y en 1895 el papa León XIII instó a los obispos peruanos a esforzarse más en evangelizar a los indios, que representaban el 57 por 100 de la población. El primer grupo de misioneros agustinos llegó a Perú en 1900. En México, la expansión de las misiones tuvo lugar a principios del siglo XX y debió mucho a los esfuerzos de los jesuitas. El padre Magallanes de Totatiche reanudó los contactos con los huicholes, interrum-

pidos desde el siglo XVIII, instaló un puesto misional en Azqueltán a cargo del padre Lorenzo Placencia y llevó el evangelio hasta la misma sierra.

En Colombia, los esfuerzos misionales en serio se retrasaron hasta el último decenio del siglo XIX. Los agustinos llegaron en 1890; los monfortinos, en 1903; los lazaristas, en 1905; los claretianos, en 1908; los carmelitas y los jesuitas, en 1918. Pero fueron las misiones capuchinas del sur de Colombia las que hicieron los progresos más espectaculares, trabajando principalmente entre los indios de Inga y Sibundoy. La legislación nacional del decenio de 1890, en particular la renovación del «convenio de las misiones» en 1902, concedió autoridad absoluta a las órdenes misioneras, incluyendo a los capuchinos, para gobernar, vigilar, educar y, en general, controlar a los indios del interior; alrededor del 75 por 100 del territorio nacional quedó así bajo el gobierno de las misiones. Entre 1906 y 1930, un grupo de capuchinos catalanes dirigidos por fray Fidel de Montclar se erigió en el poder político y económico dominante en la región de Sibundoy y trabajó para convertir a la población india e influir en ella. No tardó el territorio de las misiones capuchinas en registar una nueva expansión, respaldada por un programa de desarrollo económico, y otro, cuya finalidad era civilizar a los indios. Las misiones llegaron a ser propietarias de grandes extensiones de tierra y construyeron una infraestructura de carreteras y servicios para facilitar el comercio y el acceso, así como poblaciones donde obligaron a los indios a instalarse. Ello hizo que los capuchinos se convirtieran en una mezcla de sacerdotes, magistrados y empresarios.

Las misiones capuchinas de Colombia han sido objeto de críticas, según las cuales eran un estado dentro de otro estado, una dictadura teocrática que usurpaba la tierra y la libertad de los indios a cambio de una civilización espuria. Esto son juicios de valor que recuerdan las acusaciones que se hicieron contra los jesuitas de Paraguay en el siglo XVIII y, al igual que ellas, no hacen justicia a la motivación religiosa de los misioneros y a su necesidad de una estructura protectora. Tampoco demuestran si formas de contacto diferentes y probablemente inevitables —con mercaderes, terratenientes, funcionarios, antropólogos— hubieran sido superiores a la de los misioneros o brindado a los indios mejores perspectivas materiales. Es probable que en toda América Latina los métodos y los resultados de la evangelización fueran diversos; está claro que se cometieron errores y que el índice de fracasos fue elevado. Algunos expresan dudas acerca de la autenticidad del cristianismo de los indios convertidos y hay tendencia a ver sólo sincretismo e «ídolos detrás de los altares» en sus comunidades. Pero esto son juicios superficiales. Muchos indios eran católicos de verdad; otros, no. Pero se trataba de una yuxtaposición de sistemas religiosos diferentes en lugar de un sincretismo degradado.

LA RELIGIÓN DEL PUEBLO

¿Hasta qué punto eran católicos los habitantes de América Latina? La fe en un Dios personal es algo que atañe a la conciencia del individuo y que no es fácil juzgar ni cuantificar. La religión de un pueblo, no obstante, puede juzgarse atendiendo a la observancia externa, la asistencia a la misa dominical, la recep-

ción de los sacramentos y el cumplimiento de las obligaciones pascuales, y estos factores pueden medirse, como han hecho los sociólogos en algunas partes de Europa, aunque es más difícil en el caso de América Latina. Según estudios modernos de la asistencia a misa en Brasil, la Iglesia sólo puede reivindicar como suya una minoría del pueblo, quizá entre el 10 y el 15 por 100 o, a lo sumo, el 20 por 100. Este porcentaje corresponde a los católicos ortodoxos. La mayoría de los brasileños son católicos a su modo, gente que tal vez reza a los santos pero no va a misa. Las etapas históricas de este declive de la observancia religiosa, sin embargo, no se conocen, como tampoco se conoce la base original. Para otras partes de América Latina, disponemos de estadísticas referentes al decenio de 1960. En México, el 95 por 100 de la población estaba bautizado y la asistencia media a la comunión de Pascua era del 50 por 100. En Venezuela, la media de asistencia a la misa dominical era del 13 por 100; en Colombia, del 15 por 100; en Perú, del 21 por 100. Pero estas cifras contemporáneas no son una guía segura para conocer el pasado, ni para averiguar la tasa, la geografía y la sociología del descenso de la práctica religiosa. ¿En qué punto, por ejemplo, empezó el catolicismo peruano a descender desde las elevadas cifras de asistencia en el momento de la independencia hacia los bajos niveles del decenio de 1960?

Una sociología religiosa de América Latina indicaría diversas variaciones significativas. Entre las poblaciones indias la asistencia a misa en domingo y la recepción de sacramentos eran importantes pero irregulares y, a pesar de ello, los indios mostraban mucho respeto por el clero, los santos y las ceremonias y peregrinaciones religiosas. Los negros no destacaban por su catolicismo, aunque sí eran religiosos a su modo, mientras que la extensa población mulata de Brasil, Venezuela y el Caribe era en gran parte indiferente a la religión organizada. La población mestiza constituía la base real del catolicismo ortodoxo y era en las zonas de asentamiento mestizo donde mejor se observaba la vida plena de la Iglesia. Las elites, en cambio, producían los católicos que abandonaban la fe en el siglo XIX, los que abrazaban el librepensamiento, la masonería y el positivismo, aunque en muchas de estas familias era común que la esposa fuese piadosa y el marido, agnóstico. Las clases profesionales y académicas de la América Latina contemporánea son las herederas reconocibles de estos sectores. Entre los grupos económicos, los pequeños propietarios y los terrazgueros probablemente eran más religiosos que los rancheros y los ganaderos. También parece que había diferencias regionales en el mapa de la religión, lugares donde predominaban las personas que iban a la iglesia con regularidad y otros donde los católicos estacionales eran la norma. Así, Mendoza era más religiosa que Buenos Aires, Lima que Trujillo, Popayán que Cartagena, Mérida que los llanos, Michoacán y Jalisco que el norte de México. Pero el cumplimiento externo no nos lo dice todo ni nos indica el grado de compromiso entre los católicos fervorosos ni entre los aparentemente nominales, y tampoco nos muestra la influencia de las presiones políticas y sociales en las creencias. Además, hay una cronología de crecimiento y renovación entre los católicos del siglo XIX a medida que iban respondiendo a los progresos de la Iglesia desde la inercia hacia la reforma. Y en algunos lugares era este un movimiento de la religiosidad extraoficial hacia la oficial.

En la meseta de Michoacán, durante los decenios de 1860 y 1870, la falta de

instrucción e incluso de culto público no impedía que el pueblo continuase obedeciendo al gobierno eclesiástico y mostrándose fiel a la práctica de la religión. «La mayoría se sabe el rezado de principio a fin: padre nuestro, credo, avemaría, mandamientos, todo fiel..., yo pecador, Señor mío Jesucristo..., la magnífica, las letanías y numerosas jaculatorias. Nadie duda de ninguno de los artículos de la fe. Para aquellos campesinos, el cielo, el infierno y el purgatorio son tan reales como la noche y el día.»[9] La minoría de católicos informados se sabía el catecismo de memoria, lo aceptaba y vivía de acuerdo con él. Creía en el misterio de la Trinidad y tenía una visión escatológica de la vida y el destino. La gran mayoría, que no era menos católica, poseía una fe más sencilla y muy personal, hablaba directamente con Cristo y los santos, infringía los mandamientos frecuentemente, en especial el sexto y el noveno, y, aunque hacía ya mucho que se habían cristianizado los vestigios de las religiones primitivas, todavía conservaba algunas supersticiones del pasado.

Los sacerdotes católicos de México y América Central no albergaban dudas acerca de la fe de sus feligreses, sólo acerca de su moral. Según los informes de párrocos de El Salvador, los mayores problemas morales eran el alcoholismo y el concubinato. En algunas parroquias, dos tercios de las uniones sexuales eran extraoficiales, sin bendición de la Iglesia ni del Estado. Los párrocos echaban la culpa de esta situación a la creciente indiferencia religiosa, especialmente entre los hombres, que no asistían a misa ni cumplían sus obligaciones pascuales. Sin embargo, «en todo se ve que la fe se conserva pura y que hay mucho entusiasmo religioso».[10] Y en ocasiones especiales como, por ejemplo, las fiestas, o durante las visitaciones pastorales, o en momentos de crisis personal, la iglesia aparecía llena de gente y los confesionarios, abarrotados de penitentes. De manera que los sacerdotes hacían una distinción entre la moral y la piedad: su grey era piadosa pero inmoral, apoyándose, en última instancia, en la confesión y considerando la Iglesia como refugio de pecadores. Esta distancia entre la fe y la moral escandalizaba mucho a la opinión no católica y a las personas para las cuales la religión era poco más que un código de ética al servicio de la sociedad, pero en último término representaba sencillamente la perenne tensión entre la ciudad de Dios y la ciudad terrenal. La expresaba de una manera perversa Manuel en *Los hijos de Sánchez* (1961), a quien tentaba el protestantismo norteamericano con sus estrictos valores morales y su comportamiento ordenado, pero que confesaba: «Seguí siendo católico porque no me sentía con fuerzas suficientes para obedecer los mandamientos y para cumplir las estrictas reglas de los evangelistas. Ya no podría disfrutar fumando, o jugando, o fornicando ...».[11]

La Iglesia reformada prestó mayor atención a sus fieles después de 1870, aproximadamente. Se registró un crecimiento del número de clérigos y hubo un cambio en el carácter de éstos, que se volvieron más ardientes, más evangelistas, más hambrientos de almas, como se decía. Los párrocos ya no aceptaban pasivamente la inercia religiosa, sino que trabajaban activamente en la propagación

9. González, *Pueblo en vilo*, p. 110.
10. Citado en Rodolfo Cardenal, S.J., *El poder eclesiástico en El Salvador*, San Salvador, 1980, p. 163.
11. Oscar Lewis, *The Children of Sánchez*, Nueva York, 1961, pp. 332-333 (hay trad. cast.: *Los hijos de Sánchez*, Grijalbo, México, 1987).

de las creencias y la piedad. Ejemplo del cambio de estilo eclesiástico fue el ministerio de un párraco de El Salvador. Llegó a Arentas en 1855, momento en que no había «ni vestigio de parroquia», sólo una iglesia antigua sin ornamentos ni misales y un solo cáliz. Al cabo de veintitrés años de trabajo, el párroco había construido cinco iglesias nuevas para la región, podía afirmar que había cosechado cierto éxito en la tarea de elevar la fe y la moral, y confesó que «si bien hay vicios y desórdenes, debe estimarse como una legítima consecuencia del mundo».[12]

La reforma engendró cierta rigidez y produjo una especie de parroquia modelo, donde se imponían una definición más estrecha y mayor disciplina que antes. El párroco decía misa, los domingos y fiestas de guardar antes hombres y mujeres, los días laborables ante un reducido grupo de mujeres. Predicaba sermones, recitaba las avemarías del rosario, daba una clase de catequesis a los niños, oía las confesiones de mujeres y niños, y administraba los últimos sacramentos a quienes los necesitaban. Así era la parroquia latinoamericana hacia 1900. Pero la mayoría de los hombres se zafaban de la red de la Iglesia y la gente solía llamar «beatas» a las mujeres que iban a la iglesia. Al definir la religión con mayor rigor, la reforma estrechó la puerta de la Iglesia y muchos no pudieron entrar. Es cierto que hubo más señales de renovación a comienzos del siglo XX, con manifestaciones de devoción al Santísimo Sacramento y al Sagrado Corazón, pero todavía sin salirse del modelo. Las devociones eucarísticas, que en un principio tenían por fin desagraviar a Jesucristo por los insultos que había recibido de los liberales, los francmasones y otros, dieron origen a comuniones más frecuentes y a un esfuerzo encaminado a convertir al propio Estado. Individuos, familias, parroquias, comunidades enteras, fueron consagrados al Sagrado Corazón, en reconocimiento de la soberanía de Jesús sobre la sociedad, y junio era el mes especial para su devoción. También hubo una renovación del culto de Nuestra Señora y se dedicaron meses especiales, mayo y octubre, a María. Con marzo y abril llegaban la cuaresma y semana santa, y de esta manera iba desarrollándose el año litúrgico, con devociones nuevas añadidas a prácticas antiguas.

La nueva religiosidad dirigida desde las diócesis y predicada desde los púlpitos era un intento de hacer que el pueblo volviese a Cristo y a la Iglesia, y obtuvo respuesta de la masa de católicos. Los párrocos seguían diciendo que el pueblo era fiel a la religión pero propenso al mal. Este era el límite de la reforma. La Iglesia no podía vencer al pecado ni convertir al pueblo para que anduviera por el buen camino. La secularización de la sociedad completó lo que comenzara la naturaleza, y las consecuencias del pecado original eran evidentes. Desde el púlpito los sacerdotes atacaban al mundo moderno y sus trampas e instaban a los fieles a recurrir a los sacramentos con mayor frecuencia. Y, pese a ello, tenían que darse por satisfechos con la observancia formal, la piedad privada y la moralidad individual. Este era el objeto de las misiones redentoristas, que se hicieron populares en toda América Latina desde los primeros años del siglo; por supuesto, también formaba parte de la misión de la Iglesia fomentar la santidad personal. Sin embargo, en cierto sentido la Iglesia se volvió hacia dentro y dio la espalda al mundo moderno. Todavía se advertían pocas señales

12. Cardenal, *El poder eclesiástico en El Salvador*, p. 167.

de conciencia pública o social, en el sacerdote o el pueblo. Para esto habría que esperar hasta una generación posterior.

La religión no unía necesariamente a las personas por encima de las barreras sociales. Como dijo el párroco de San Miguel, en El Salvador, en 1878: «... existe una profunda división entre la gente notable y la plebeya, división que engendra odios y desprecios».[13] No obstante, había en la Iglesia una unidad social además de una unidad de creencias. La religión católica no estaba implantada sólo en las costas, sino también en las tierras altas; no sólo en las ciudades, sino también en el campo, entre los campesinos, los mineros y los artesanos. Se ha dicho de Perú lo siguiente: «Desde las ciudades españolas hasta las más primitivas comunidades indias del desolado altiplano se reconocían y veneraban los mismos signos y símbolos de la fe cristiana, lo cual indica una unidad de creencias religiosas que salvaba las altas barreras económicas, sociales y lingüísticas».[14]

El historiador puede reconstruir el paisaje sagrado, además del económico, de América Latina y hacer visible el mundo local de imágenes y reliquias, santos patrones, votos, capillas y milagros, y todos los demás auxilios espirituales que invocaban estas comunidades urbanas y rurales para defenderse de la peste, los terremotos, la sequía y el hambre. La religión del pueblo se expresaba de varias maneras: votos a Nuestra Señora y a los santos, reliquias e indulgencias y, sobre todo, las capillas y lugares sagrados de la vida religiosa local. Estos eran los escenarios de curaciones, milagros y visiones, los lugares santos donde se rezaban y oían plegarias, los motivos de procesiones y romerías, parte del paisaje del pueblo. La vida cotidiana estaba saturada de religión, que aparecía ante el pueblo en verdades metafísicas y en formas físicas; respondía a sus preguntas y atendía a necesidades que la naturaleza no podía satisfacer. Las grandes procesiones religiosas —la del Cristo de los Milagros en Lima, la de Nuestra Señora de Chapi en Arequipa, la del Señor de la Soledad en Huaraz, la de Nuestra Señora de Copacabana en Bolivia, la de Nuestra Señora de Luján en Argentina, la de Nuestra Señora de Guadalupe en México— dan testimonio de la base popular de la Iglesia y de la fuerza de la religiosidad popular.

¿Hasta qué punto está justificado hablar de una religión «popular» a diferencia de otro tipo de religión, de una Iglesia popular a diferencia de una Iglesia oficial? ¿Había una subcultura religiosa que era independiente de la Iglesia institucional, la expresión de sectores marginales de la sociedad, una subcultura que existía al lado de la religión ortodoxa de los sacerdotes y obispos, y que tal vez se oponía a ella? El concepto de la religión popular ha merecido la aprobación de teólogos e historiadores modernos empeñados en ver señales de liberación en el pasado lejano. Pero su validez es discutible. En primer lugar, el catolicismo popular no inventó una religión nueva. Sus prácticas características expresaban las enseñanzas de la Iglesia relativas a los santos, las indulgencias, las almas bienaventuradas, las oraciones por los difuntos, la veneración de reliquias y el uso de medallas; todo esto eran prácticas ortodoxas y no eran «autó-

13. *Ibid.*, p. 163.
14. Jeffrey L. Klaiber, S.J., *Religion and revolution in Peru, 1824-1976*, Notre Dame, 1977, p. 2.

nomas» de ningún modo perceptible. Además, la nueva religiosidad «oficial» de finales del siglo XIX, en especial las devociones marianas y el rosario, se fundían fácilmente con prácticas populares que ya existían y que ya contenían un culto tradicional dedicado a la Virgen María. Esto es un ejemplo de la unidad de la Iglesia universal, pues estas devociones eran básicamente las mismas en todas partes y daban fe de la catolicidad de la religión latinoamericana. El rosario, por ejemplo, que alentaba a meditar sobre los grandes misterios de la religión, era un medio de instruir en la fe universal. El rosario dirigía el pensamiento hacia Cristo y la Virgen, pero la Virgen a la que rezaba América Latina era la María universal y el culto de Nuestra Señora de Guadalupe era, desde el punto de vista doctrinal, el mismo que el de Nuestra Señora de Walsingham o Nuestra Señora de Częstochowa.

La religiosidad popular y las organizaciones laicas no eran inherentemente anticlericales. Hasta cierto punto se habían formado para responder a la falta de sacerdotes y no para oponerse a ellos. Es verdad que la Iglesia reformada miraba con recelo las cofradías tradicionales y procuraba o bien controlarlas o crear alternativas tales como organizaciones piadosas, caritativas o recaudadoras de fondos bajo tutela eclesiástica. Las cofradías habían dejado de ser útiles y tendían a alejarse del centro de la vida parroquial. Nunca habían sido exclusivas de los sectores populares. Tampoco la religión popular era privativa de una clase social. Era urbana además de rural, artesana además de campesina, clerical además de laica. Obviamente, la Iglesia existía dentro de la estructura social predominante, donde los pobres eran más propensos a la enfermedad y a pasar hambre, así como más inclinados a invocar a sus santos especiales que los ricos. Pero la Iglesia latinoamericana distaba mucho de ser homogénea y parecía comprender gentes y movimientos diversos. Más que dos niveles de religión, una popular y otra oficial, una local y otra universal, la que se practicaba y la que se prescribía, lo que había eran muchas formas de expresar la religión. Y, en último término, las creencias y las prácticas del catolicismo popular no representaban más que los intentos populares de hacer lo abstracto más concreto, de redefinir lo sobrenatural en términos del entorno natural en el cual vivía el pueblo.

La variedad de la experiencia religiosa podía verse en Brasil, donde la Iglesia era una combinación de catolicismo puro, catolicismo parcial y desviados marginales. El catolicismo puro se expresaba en el dogma, la misa, los sacramentos, y los cultos ortodoxos de la Virgen María. El catolicismo parcial tendía a comprender plegarias a los santos, procesiones, imágenes y oraciones por los muertos, prácticas que satisfacían numerosas necesidades religiosas a falta de sacerdotes y parroquias. La Iglesia toleró esta subcultura religiosa durante mucho tiempo porque mantenía viva la religión sin necesidad de un clero numeroso y de complejas instituciones, y porque, en realidad, era reflejo de una infraestructura débil y no de unas creencias deficientes. La influencia del espiritismo, en cambio, era menos ortodoxa y, en su forma más extrema, básicamente incompatible con el catolicismo. Las religiones africanas en Brasil no conservaban su forma original, sino que sufrían un proceso de evolución y adaptación. El *candomblé*, por ejemplo, era una forma popular de espiritismo que utilizaba plegarias y rituales tomados del catolicismo, pero transformados en un sistema de creencias sobre las cuales la Iglesia no ejercía ningún control. Los antropólogos dicen que

se trata de un ejemplo de sincretismo, o incluso de africanización de la religión brasileña, aunque lo que presenciaba la Iglesia era la formación de un sistema religioso diferente, fuera del catolicismo, entre unas gentes que, para empezar, se habían convertido al cristianismo sólo superficialmente.

El mesianismo era un ramal más de la experiencia religiosa brasileña, y durante este periodo encontró expresión en dos movimientos religiosos del nordeste del país —Canudos y Joaseiro—, cada uno de los cuales se formó alrededor de un líder mesiánico y esperaba ser liberado de una catástrofe y conducido a una ciudad celestial. En la actualidad, estos hechos no se ven como fenómenos aislados de las tierras lejanas, sino como parte de un problema más amplio de carácter nacional y eclesiástico, en el cual los habitantes del noreste son al mismo tiempo actores y víctimas. La región fue escenario de una amplia reforma eclesiástica, uno de cuyos frutos típicos fue la fundación de numerosas casas de caridad, que eran en parte orfanatos y en parte escuelas, y estaban atendidas por hermanos y hermanas legos (beatos y beatas). Desde el punto de vista económico, el noreste era una región en declive, despojada de su mano de obra por los auges del café y el caucho en otras regiones y con una agricultura en decadencia. Los nuevos mesías atraían peregrinos hacia el noreste, donde se quedaban a trabajar, y esto les daba cierta influencia política y también significaba que podían proporcionar votos. Así pues, las elites políticas de la región los cultivaban.

El movimiento llamado «Canudos» estaba encabezado por un místico, Antônio Conselheiro. Su «ciudad santa» de unos 8.000 *sertanejos* floreció en la población de Canudos, en el estado de Bahía, desde 1893 hasta su destrucción por tropas federales brasileñas cuatro años después. Conselheiro era laico pero beato, «servidor ambulante de la Iglesia», que ayudaba a los sacerdotes locales y organizaba la reconstrucción de iglesias.[15] Pero también predicaba desde los púlpitos, y esto le creó problemas con el arzobispo de Bahía, en cuyo programa de reforma del clero no había lugar para predicadores aficionados. Sus defensores afirmaban que era católico ortodoxo y que no ponía en duda las doctrinas de la Iglesia ni pretendía pasar por sacerdote. De hecho, sus críticas a la República las hacía desde el punto de vista del catolicismo tradicional y las dirigía contra un Estado secular que acababa de separarse de la Iglesia, de introducir la tolerancia religiosa y de borrar la jurisdicción eclesiástica sobre el matrimonio y los entierros. La República, sin embargo, tenía el apoyo de los obispos, los cuales, presionados por los políticos, instaron a los sacerdotes del noreste a abandonar a Conselheiro, por lo que éste perdió su base religiosa. Pero también él gozaba de cierto apoyo político local debido a su influencia en la mano de obra. En 1893 hizo campaña contra la política fiscal de la República y, tras sostener una escaramuza con la policía, él y sus partidarios se retiraron a las colinas de Canudos. El mesianismo de esta clase se prestaba a la manipulación política por parte de los intereses locales y podía sufrir a causa del apoyo o de la hostilidad de los mismos. Al final, el gobierno envió tropas federales a destruir Canudos en 1897.

El mesianismo se alejó más de sus orígenes en el movimiento de Joaseiro.

15. Ralph della Cava, «Brazilian messianism and national institutions: a reappraisal of Canudos and Joaseiro», *HAHR*, 48, 3 (1968), p. 407.

Cícero Romão Batista era sacerdote, uno de los primeros que salieron del seminario de Fortaleza y, al ser destinado a Joaseiro, en Ceará, pasó a ser el prototipo de los nuevos sacerdotes de las tierras lejanas: ortodoxo, entusiástico, promotor de la Sociedad de San Vicente de Paúl y amigo de la comunidad de beatos y beatas. En marzo de 1889 la hostia que administró a una beata comulgante de Joaseiro se transformó en sangre y se creyó que ésta era la de Cristo. Sacerdotes y feligreses dijeron que era un milagro, pronto empezaron a llegar peregrinos y a formarse un culto popular que comprendía a los sacerdotes de las tierras lejanas, terratenientes y sectores intermedios, así como las masas católicas. Los obispos, por otra parte, negaron el milagro y suspendieron al padre Cícero; sus partidarios apelaron a Roma y ésta también condenó el milagro en 1894. Entonces, el padre Cícero intentó hacer un pacto político con *coronéis* locales, solicitando apoyo a cambio de su neutralidad. Pero, aunque él quería que Joaseiro continuara siendo una ciudad de Dios, el milagro engendró riqueza y crecimiento, como suelen hacer los milagros, y Cícero se vio arrastrado inexorablemente hacia la vida pública. Pronto tuvo un consejero político, el doctor Floro Bartholomeu, médico de Bahía, que hizo campaña pidiendo la autonomía para Joaseiro y su elevación a la categoría de *município* en 1914. El siguiente paso del padre Cícero fue apoyar el uso de las armas en defensa de su ciudad santa y entrar luego en la política nacional. Había en el mesianismo una tendencia a abandonar lo sagrado por lo profano.

PROTESTANTISMO, POSITIVISMO Y RESPUESTAS CATÓLICAS

La religiosidad popular, el catolicismo marginal, el mesianismo y otras manifestaciones de entusiasmo religioso tenían lugar más o menos dentro de los límites de la fe católica. El siglo XIX, no obstante, presenció el crecimiento de otra religión en América Latina, una que no aceptaba la jurisdicción de la Iglesia católica ni la primacía del papa. Los primeros protestantes de América Latina fueron diplomáticos, comerciantes y residentes extranjeros, que desde los primeros años de independencia se instalaron en las capitales y los puertos del subcontinente, protegidos directa o indirectamente por los tratados comerciales entre Gran Bretaña y las nuevas naciones. De esta forma aparecieron grupos de fieles e iglesias anglicanos, presbiterianos y metodistas. Se trataba de enclaves tolerados y no representaban ningún intento de expansión misionera. La siguiente fase fue la llegada de representantes de sociedades bíblicas, que procuraban ir más allá de los extranjeros y llegar a la población católica. Los católicos de América Latina no desconocían las sagradas escrituras, pues desde hacía mucho tiempo venían encontrándolas en las epístolas y los evangelios de la misa. Pero las sociedades bíblicas satisfacieron las necesidades de algunos, y ello condujo a una nueva fase: la evangelización entre los católicos y los indios no convertidos. Esta labor la llevaban a cabo misioneros, especialmente estadounidenses, entre los que ahora había también episcopalianos y baptistas. El número de clérigos y seguidores fue en aumento, sobre todo en países como Argentina y Brasil, que recibieron gran número de inmigrantes a finales del siglo XIX y donde la Iglesia católica no respondió inmediatamente a su existencia. Para sobrevivir, las nue-

vas iglesias y sectas tenían que depender de la política liberal de tolerancia religiosa y de separación de la Iglesia y el Estado. Esta afinidad entre el liberalismo y el protestantismo fue otro aviso para la Iglesia católica y la empujó a depender todavía más de la protección y los privilegios, decidida a conservar el control del registro de nacimientos, matrimonios y defunciones. A ojos de los católicos el protestantismo equivalía a secularización y era un ejemplo del peligro de la tolerancia religiosa; también reforzó la alianza de la Iglesia con los conservadores y fomentó el recurso a concordatos entre la Santa Sede y los gobiernos nacionales, en los cuales era frecuente que el control del patronazgo eclesiástico se concediera a cambio de una posición especial para la Iglesia en el Estado. Mientras tanto, continuaba la inmigración en masa con la consiguiente expansión de las iglesias de los inmigrantes. A partir de comienzos del siglo XX, y en especial desde 1914, el comercio y las inversiones estadounidenses en América Latina hicieron grandes progresos, acompañados por una mayor presencia política y a veces militar. También aumentaron las oportunidades para el protestantismo norteamericano: aparecieron nuevos grupos —los cuáqueros, el Ejército de Salvación, los adventistas del Séptimo Día— y nuevos movimientos misioneros tales como las Free Church Missions y la Evangelical Union of South America, aumentaron la presencia protestante y la indignación católica. A pesar de todo, incluso después de un siglo de crecimiento, el protestantismo era un fenómeno raro y exótico en América Latina. En la lucha por la posesión del pensamiento la Iglesia católica tenía un rival más potente.

El principal desafío intelectual a la Iglesia católica no procedía del protestantismo, sino del positivismo, el cual, tras anteriores oleadas de utilitarismo y liberalismo, consiguió dominar el pensamiento de la elite latinoamericana en los últimos decenios del siglo XIX.[16] La filosofía de Auguste Comte se basaba en el conocimiento «positivo», esto es, un conocimiento que pudiera demostrarse científicamente. En lugar de la religión revelada, Comte estableció principios racionales y empíricos. Estos principios darían una teoría de la estructura y el cambio sociales a partir de la cual podría crearse un sistema de planificación de la sociedad. La estructura política necesaria para ello era un dictador apoyado en el consenso popular, que gobernara a título vitalicio con la ayuda de una elite tecnocrática y promoviera el progreso económico en una sociedad ordenada. El positivismo llegó relativamente tarde a América Latina, cuando ya no estaba de moda en Europa, pero arraigó a partir del decenio de 1870 y llegó a ejercer una influencia dominante en varios países durante el resto del siglo y más allá. Provocó una reacción inmediata entre los que intentaban explicar el atraso político y económico de América Latina y que acogieron con agrado su promesa de renovación y modernización, y su desafío a la influencia de la Iglesia católica sobre el pensamiento de las masas. A las elites y los tecnócratas gubernamentales les ofrecía legitimidad para el modelo económico imperante y su estructura autoritaria. A ojos de los sectores medios era una mezcla tranquilizadora de reformismo y conservadurismo, ya que prometía progreso material sin amenazar la estructura de la sociedad. Académicos, maestros de escuela, militares y otros grupos interesados en la modernización, el desarrollo y la mejora de la sociedad,

16. Véase también Hale, *HALC*, VIII, capítulo 1.

todos ellos absorbieron en cierta medida la filosofía positivista y con un dedo acusador señalaron a la religión y la Iglesia.

El positivismo fue presentado como una alternativa a la religión, y sus métodos científicos encontraron una acogida entusiasmada en países tales como Brasil, Chile y México, pues se le consideraba como la llave que permitiría abrir la puerta del progreso. En Brasil, hizo notar su presencia en el gobierno central y también entre los gobernadores de los estados. En México, Gabino Barreda, ministro de Educación después de restaurarse la República en 1867, trató de reorganizar la enseñanza superior y darle un currículo uniforme basándose en la jerarquía de las ciencias de Comte. También en Chile creían los positivistas que era necesario reestructurar la educación y destruir el poder del catolicismo. En todas partes el positivismo parecía hablar claramente y mirar con confianza hacia el futuro. Tal como dijo el publicista católico brasileño Jackson de Figueiredo: «El positivismo sabe decir lo que quiere para el bien general en medio de esta enorme confusión de ideas».[17]

El conflicto intelectual fue todavía más encarnizado en Perú. Allí el ataque contra la religión y la Iglesia lo encabezó el ateo Manuel González Prada (1848-1918), que en los decenios que siguieron a la guerra del Pacífico (1879-1883) hizo una implacable guerra de palabras contra el catolicismo y todo lo que representaba. Condenó el catolicismo diciendo que era uno de los peores obstáculos al progreso en Perú; quería eliminar la Iglesia de todos los ámbitos de la vida pública y sustituirla por la ciencia, el único Dios del futuro.[18] González Prada iba más allá del positivismo. Quería ver cambios revolucionarios en Perú mediante una alianza de intelectuales y trabajadores que derrocara a la Iglesia católica, la tradición hispánica y el conservadurismo peruano. Su adhesión al anarquismo le proporcionó más municiones intelectuales, con las que disparó contra el Estado además de la Iglesia: según él, en Perú había dos grandes mentiras: la República y el cristianismo.[19] Según González Prada, había una alianza triple entre el sacerdote, el funcionario y el terrateniente con el propósito de oprimir al indio y tenerle sumido en la ignorancia y la pobreza, ofreciéndole procesiones religiosas en lugar de progreso material. No quería la integración de los indios en la sociedad peruana, sino que se les devolviera su identidad propia, alejada de la cultura hispánica y católica. El crudo anticlericalismo de González Prada no lo compartía José Carlos Mariátegui (1894-1930), que anduvo por una senda más espiritual en su viaje desde el catolicismo tradicional de su juventud hacia su transformación en el fundador del marxismo en Perú. Mariátegui todavía era creyente cuando en 1917, a la edad de veintitrés años, escribió que creía en Dios, sobre todas las cosas, y hacía todas las cosas devota y celosamente en su santo nombre, y respetaba las manifestaciones populares del catolicismo peruano. Pero volvió de Europa convertido al marxismo, convencido de que el fin de la religión organizada estaba cerca.

¿Cómo respondió la Iglesia católica al positivismo? Desde el púlpito y la

17. Citado en Robert G. Nachman, «Positivism, modernization, and the middle class in Brazil», *HAHR*, 57, 1 (1977), p. 22.
18. Klaiber, *Religion and revolution in Peru*, p. 34.
19. *Ibid.*, p. 40.

prensa, la Iglesia rechazó la nueva filosofía, negó que la religión fuera cosa del pasado y exigió un lugar para el catolicismo en la educación pública. En México el contenido educacional y político del positivismo fue atacado por ser contrario a la libertad de conciencia y ajeno a la tradición religiosa del país. En Chile, los escritores católicos acudieron presurosamente a defender la fe, inspirados por Pío IX al denunciar el liberalismo, el racionalismo, la ciencia y el progreso. En Brasil, Jackson de Figueiredo (1891-1928), que había abandonado la Iglesia de sus años jóvenes por el agnosticismo y experimentado luego una nueva conversión, pasó a la ofensiva, horrorizado al ver que el positivismo había conquistado a las clases educadas y por la indiferencia total que éstas mostraban ante la religión. En las páginas de su revista *A Ordem* presentó una postura católica ante los problemas más destacados del momento y procuró sacar a la Iglesia de su letargo intelectual para que se pusiera a la cabeza de una gran cruzada contra el materialismo. Los católicos combatieron el positivismo también políticamente, aliados con grupos conservadores, a fin de conseguir gobiernos en los que pudieran influir, impedir que se proclamaran leyes hostiles a la religión y, en general, preservar la posición pública de la Iglesia. En Chile, por ejemplo, trabajaban por medio de su club político, Los Amigos del País, y ejercían presión a favor de las causas católicas y, en particular, la educación católica, que solía ser uno de los primeros blancos de los reformadores, y consiguieron obligar al positivista Diego Barros Arana a dimitar de la jefatura del Instituto Nacional. En pocas palabras, la Iglesia luchó contra el positivismo en una batalla política en la que se dirimía la influencia relativa en la vida pública. Sus métodos eran una mezcla de periodismo polémico y tácticas de grupo de presión, y los resultados fueron diversos: en Colombia, éxito total después de algunos reveses; en Chile, una batalla perdida; en México, fracaso casi total. En todas partes el recurso a los privilegios públicos y a las sanciones del Estado para garantizar la supervivencia de la Iglesia ante el ataque de los positivistas probablemente fue perjudicial a la larga.

La Iglesia no dio una respuesta intelectual al positivismo y nunca se entabló un debate, al menos en el nivel de la filosofía de Comte. Andando el tiempo, hubo una reacción intelectual contra el positivismo en América Latina, pero su inspiración no fue específicamente católica. Es verdad que varios escritores católicos demostraron ser apologistas eficaces de la religión y sacaron la discusión religiosa de la Iglesia para introducirla en los medios de comunicación. En Brasil, Jackson de Figueiredo y Alceu Amoroso Lima ampliaron los términos y mejoraron la calidad del debate político-religioso, pero sus escritos impresionan más por su contenido polémico que por su contenido filosófico. Por otra parte, Figueiredo y, especialmente, Amoroso Lima llevaron el pensamiento católico brasileño por mal camino. Su búsqueda de «orden» en la política, la sociedad y el pensamiento era una reversión al positivismo, al que añadía una base nueva de moralidad católica. Otras ideas las sacaron de pensadores católicos reaccionarios tales como Joseph de Maistre, Charles Maurras y Donoso Cortés, las vistieron de nacionalismo brasileño y produjeron un pensamiento político que criticaba no sólo el materialismo y el capitalismo, sino también la democracia. Pese a ello, aunque la Iglesia perdió a las elites y algunas de las discusiones, no sería correcto concluir que perdió el conflicto con el positivismo. En América Latina

la filosofía de Comte se recibió como un sistema de acción en vez de como teoría sociológica. El modelo político y económico que ayudó a legitimar fue alcanzado en su debido tiempo por las críticas, los cambios y el derrumbamiento, a la vez que el propio positivismo quedaba desacreditado. Las consecuencias sociales de los modelos positivistas quedaron por resolver y, en ese momento, apareció el catolicismo social, llevó la discusión una etapa más allá y dio a la religión una dimensión nueva. La lucha intelectual había sido en pos del pensamiento de las elites y no del de las masas. La Iglesia nunca había perdido su base entre los sectores populares, sobrevivió al positivismo y habló más directamente a dichos sectores en el transcurso del siglo XX, como veremos, Sin embargo, antes de que sucediera esto, la Iglesia tuvo que redefinir su relación con el Estado.

IGLESIA Y ESTADO EN UNA ERA SECULAR

La Iglesia católica se oponía tradicionalmente a la separación de la Iglesia y el Estado, y exigía para sí misma el título de religión oficial; en el siglo XIX se consideraba que esto era la única defensa contra el liberalismo, el positivismo y otros enemigos seculares. Con el objeto de preservar sus privilegios, la Iglesia cultivaba los gobiernos y se asociaba con las elites conservadoras, que a su vez se aprovechaban de la Iglesia con fines políticos o económicos. Debido a ello, sus adversarios se mostraban todavía más decididos a limitar sus poderes o incluso a restringir su libertad. El sistema tenía sus críticos hasta en el seno de la Iglesia. En Francia, hacia 1830, el Abbé Lamennais luchó por obtener la independencia de la Iglesia del Estado en contra de la tradición galicana y por persuadir a la Iglesia a que renunciara libremente a la protección comprometedora que recibía del Estado. El papa Gregorio XVI reaccionó (*Mirari vos*, 1832) denunciando el liberalismo, la libertad de prensa, la separación de la Iglesia y el Estado y, en particular, la idea de que debía garantizarse la libertad de conciencia. Estos puntos de vista los confirmó y amplió el papa Pío IX y se transmitieron a la Iglesia latinoamericana, si no como artículos de fe, sí como la enseñanza autorizada de la Iglesia. Esto empujó a la Iglesia a adoptar actitudes absolutistas y retrasó su integración en el mundo moderno. También el liberalismo se volvió intolerante, y hasta los conservadores se aprovecharon materialmente de las dificultades de la Iglesia; de esta manera, las relaciones entre los dos poderes empeoraron en medio de amargas recriminaciones.

Atacada por sus enemigos y mal servida por sus amigos, la Iglesia latinoamericana tuvo que aceptar la pérdida de poder y privilegios temporales, y el triunfo del Estado secular en la segunda mitad del siglo XIX. El ritmo y la importancia de los cambios diferían según los países, no obstante. En algunos casos el anticlericalismo era tan fuerte que no sólo se separó la Iglesia del Estado, sino que incluso se impusieron limitaciones a sus funciones religiosas. En otros países se llegó a una solución intermedia y la Iglesia continuó recibiendo subvenciones del Estado y también dependiendo de él. En otros, la Iglesia siguió siendo más o menos oficial, pero tuvo que aceptar que el Estado controlara el nombramiento de obispos. ¿Cómo podemos explicar las grandes variaciones en las relaciones entre la Iglesia y el Estado que se observan en los diferentes

países de América Latina? Uno de los factores era las diferentes historias y tradiciones nacionales, así como los contrastes en el proceso de edificación nacional durante el siglo XIX. Otro era el carácter de gobiernos o caudillos concretos y la naturaleza de sus creencias. Pero quizá el factor más importante era el poder y la riqueza relativos de la Iglesia. Donde la Iglesia era grande, en clero y recursos, más probable era que despertase anticlericalismo y envidia, tanto política como personal; también se encontraba en una posición más fuerte para defenderse. Es probable que el conflicto consiguiente fuese encarnizado y violento y que la resolución, en uno u otro sentido, fuera más decisiva. Donde era pobre y débil, la Iglesia no provocaba hostilidad declarada; pero tampoco podía defenderse y gradualmente, sin conflictos dramáticos, se encontraba con que sus privilegios disminuían. Y en algunos casos se llegaba a un equilibrio de poder.

La experiencia de la Iglesia en Brasil fue tal vez la más traumática de todas, pues en el espacio de pocos años pasó simultáneamente de la monarquía a la república, de un Estado católico a un Estado secular, de ser una Iglesia oficial a no serlo. La independencia política de Brasil no trajo independencia para la Iglesia. El poder casi absoluto que la corona portuguesa tenía sobre la Iglesia colonial lo heredó intacto el imperio. Pedro II, que adoptó una actitud puramente política ante la religión, conservó plenos poderes de patronazgo y derechos de intervención entre Roma y la Iglesia brasileña. El emperador nombraba obispos, recaudaba diezmos, pagaba al clero. Pero el problema era más profundo que la política personal del emperador. La subida al poder de un ministerio conservador en 1868 señaló un crecimiento del poder y los gastos del Estado. Los políticos mostraron mayor interés que antes por las tierras y las propiedades de la Iglesia, y ésta tuvo que soportar presiones todavía mayores. Los progresos de la religión, por ende, llegaron a depender del favor o del temor de la monarquía más que de los recursos internos de la Iglesia. Cuando ésta, durante la reforma, empezó a comportarse más propiamente como una Iglesia y menos como un departamento del Estado, no tardó en atraer un castigo sobre sí.

La llamada «cuestión religiosa» empezó en marzo de 1872, cuando un sacerdote de Río fue suspendido por negarse a abjurar de la francmasonería. No hay duda de que la penetración de la francmasonería en las instituciones religiosas comprometía a la Iglesia y era motivo de preocupación legítima para sus líderes. En diciembre de 1872, Dom Frei Vital M. Gonçalves de Oliveira, obispo de Olinda (al que luego se unió Dom Antônio de Macedo Costa, obispo de Pará), ordenó que todos los católicos que eran masones fuesen expulsados de las cofradías. Éstas, que se hallaban dominadas por los masones, rehusaron obedecer y cuando fueron puestas bajo un interdicto apelaron al emperador, exigiendo que se usara la facultad imperial de patronazgo para moderar al obispo. Las encíclicas pontificias que invocaban los obispos nunca habían recibido la aprobación del gobierno, y, por consiguiente, no tenían validez jurídica en Brasil. De modo que el conflicto no era sólo entre la Iglesia y la monarquía, sino también entre la monarquía y Roma. El papa Pío IX abandonó su anterior postura de apoyo a los obispos después de la intervención del gobierno brasileño. Pero el gobierno no estaba tan dispuesto a recular y en 1874 ordenó el procesamiento de los dos obispos. Los jueces los declararon culpables de poner obstáculos a la voluntad del poder ejecutivo y los condenaron a cuatro años de cárcel, aunque posterior-

mente fueron amnistiados. La espectacularidad de estos acontecimientos han tendido a ocultar la presión más prosaica, pero no menos persistente, que las sucesivas administraciones de la época ejercieron sobre la Iglesia. Al subir al poder en 1878, los liberales empezaron un ataque sostenido contra las instituciones eclesiásticas y los más radicales entre ellos se mostraron convencidos de que la Iglesia, junto con la esclavitud, era un obstáculo importante para la modernización de Brasil. Cláusulas de diversos presupuestos restringieron el derecho de la Iglesia a tener propiedades rurales y urbanas; también se procuró crear un registro civil y que la Iglesia tuviera menos oportunidades de «promover la ignorancia» en la educación.

Poco aprendió la Iglesia de esta experiencia. A pesar de la cuestión religiosa y de las subsiguientes leyes liberales, los católicos continuaron apoyando a la monarquía contra el republicanismo, confiando en la alianza del altar y el trono contra los enemigos de Dios y del emperador. Pero la monarquía cayó y los republicanos subieron al poder. Fue una experiencia desconcertante para la Iglesia, desvalida sin los apoyos de antes. No tenía ninguna influencia sobre los nuevos líderes políticos, y éstos, por su parte, no deseaban que se repitiera la cuestión religiosa de 1874. Tomaron medidas rápidas y decisivas. En 1890 la Iglesia fue separada del Estado y dejó de ser oficial, y la Constitución de 1891 se encargó de completar y ratificar el proceso. Se instituyeron la libertad de culto, el matrimonio civil, la educación secular; se prohibió que el gobierno subvencionara la educación religiosa y, al cabo de un año, se retiró el apoyo económico del gobierno al clero. Había en la secularización una inevitabilidad que la Iglesia tenía que aceptar, aunque sospechaba de los motivos de los republicanos, y no sin razón, pues éstos se mostraron gratuitamente antiliberales con la religión cuando decretaron que se privara del voto a los miembros de órdenes religiosas que estuvieran ligados por un voto de obediencia.

A pesar de todo, 1891 fue una fecha importantísima en la historia de la Iglesia brasileña: la fecha de su independencia. No fue exactamente así como lo vio la jerarquía, pues no supo apreciar las ventajas que a la larga comportaría la separación del Estado. Convencida de que el liberalismo y el positivismo se habían adueñado de Brasil, la jerarquía anhelaba el apoyo del Estado y seguía tratando de obtener influencia en los asuntos públicos por medio del poder político. Pero ahora ambas cosas le fueron negadas, y tuvo que recurrir a Roma en busca de orientación y echar mano de sus propios recursos para sobrevivir. Al final, el periodo 1889-1930 resultaría de crecimiento institucional para la Iglesia, que poco a poco se recuperó de la sacudida de la separación y se ajustó al mundo de la Primera República. Se fundaron nuevas diócesis, entraron en la Iglesia más clérigos, se fomentaron las órdenes religiosas y en 1930, reforzada por sacerdotes extranjeros y nuevos fondos, la Iglesia ya se había convertido en una institución independiente y bien organizada, aunque incluso ahora seguía dispuesta a reclamar preeminencia jurídica, además de moral, en la nación.

La Iglesia brasileña de estos años estuvo personificada por Sebastião Leme da Silveira Cintra (1882-1942), sacerdote, arzobispo de Olinda, arzobispo de Río de Janeiro, cardenal y estadista de la Iglesia. Dom Leme tenía dos metas: mejorar la vida religiosa de los sacerdotes y el pueblo, y conquistar para la Iglesia un lugar más importante en los asuntos de la nación. No podía aceptar

que en un «país esencialmente católico» como Brasil la Iglesia tuviera tan poca influencia y, en una resonante carta pastoral de 1916, se lamentó diciendo: «... somos una mayoría que no cuenta para nada».[20] Dom Leme luchó en varios frentes: contra el espiritismo, contra el laicismo y contra el positivismo. Procuró que la fe de los brasileños fuese más ortodoxa y estuviera mejor informada, para lo cual introdujo sacerdotes y métodos pastorales europeos, y organizó grandes manifestaciones públicas de la religión. Fue una época de jubileos, fiestas religiosas, congresos eucarísticos y, en 1931, la elevación de Cristo el Redentor sobre Río de Janeiro. Mientras tanto, Dom Leme aplicaba presión política para conseguir el retorno de la educación religiosa a las escuelas del Estado, bloquear todo intento de legalizar el divorcio y asegurarse de la elección de políticos que simpatizaran con la Iglesia. Finalmente, trató de recristianizar a la elite brasileña, en especial a los intelectuales, y convertirlos luego en activistas del apostolado laico. Había tenido precursores distinguidos: Julio Cesar de Morais Carneiro, que se hizo sacerdote redentorista y concluía todos sus sermones con el grito de «¡Tenemos que hacer católico a Brasil!», y Joaquim Nabuco, en quien influían John Henry Newman y el catolicismo inglés. Ahora, en 1917, el joven escritor Jackson de Figueiredo hizo las paces con la Iglesia y empezó a luchar contra sus rivales y detractores. Preguntó cómo podía la mayoría católica permitir que la minoría impusiera sus opiniones a la nación. El materialismo y el laicismo sacaban fuerzas de la ignorancia religiosa, cuyos responsables eran los católicos mismos; de modo que fundó un periódico, *A Ordem*, y el Centro Dom Vital para el estudio de la doctrina cristiana y la movilización de los intelectuales católicos. Dom Leme consideraba a su nuevo colaborador como el modelo del apóstol laico y le apoyó en todo lo que hizo hasta su prematura muerte en 1928. Mientras tanto él mismo, en 1922, fundó la Confederación Católica, el prototipo de la posterior Acción Católica Brasileña, para formar a laicos militantes al servicio de la Iglesia. No hay duda de que, para una generación posterior de católicos brasileños, Don Leme es un ejemplo de la tradición triunfalista de la Iglesia, y es cierto que, en lugar de replantearse cuál era la posición de la Iglesia en el mundo, prefirió buscar poder temporal para salvaguardar la religión. De todos modos, sacó a la Iglesia brasileña de la crisis provocada por su separación del Estado, reforzó sus estructuras y la impuso a la atención de la nación.

La Iglesia argentina tenía una larga tradición de regalismo, aunque su experiencia del mismo difería de la brasileña. La Constitución de 1853 obligaba al Estado a «apoyar» la religión católica sin «profesarla». El apoyo era real, pero también podía verse como intervención, aun cuando en la práctica las dos partes se respetaban mutuamente. El asunto crítico era el poder que se dio al gobierno para controlar importantes nombramientos eclesiásticos. Se dieron al presidente los derechos del patronazgo nacional en el nombramiento de obispos para las iglesias catedralicias, seleccionándolos de entre tres nombres propuestos por el Senado. El papado no reconocía estos derechos, pero en la práctica se resignaba al proceso y nombraba a la persona que propusiera el presidente. Así pues, el Estado argentino empezó y continuó su historia controlando firmemente el pa-

20. Irmã Maria Regina do Santo Rosário, *O Cardeal Leme (1882-1942)*, Río de Janeiro, 1962, pp. 66 y 68.

tronazgo y mostrándose favorable a una Iglesia nacional, aunque oficialmente reconocía a Roma. Había otra forma de resolver las relaciones entre la Iglesia y el Estado: liberar a aquélla por medio de la separación, como se hizo en Brasil, pero en Argentina esta era una opinión muy minoritaria. En todo caso, la Iglesia gozaba de ventajas bajo el sistema, aunque fuesen a corto plazo.

En Argentina, existía una tradición de tolerancia religiosa, y la Constitución de 1853 incluía la libertad de conciencia y la libertad de culto. Esta tolerancia, sin embargo, era más por conveniencia que por principio y no significaba que la Iglesia católica fuese verdaderamente tolerante. Aunque todas las religiones tenían garantizada la tolerancia, resultaba obvio que no todas eran iguales. El catolicismo se consideraba como la religión tradicional de la nación, y su posición mayoritaria se vio reforzada durante estos años por la llegada de masas de inmigrantes de la Europa católica. Además, si bien los católicos aprobaban las libertades básicas de pensamiento, palabra y religión, la Constitución les favorecía, y se mostraban reacios a compartir sus derechos con los no católicos. Sin embargo, la situación constitucional no estaba del todo clara. ¿El apoyo a la religión católica obligaba al Estado a proporcionar instrucción religiosa en las escuelas, o a sancionar las leyes católicas relativas al matrimonio?

Estas dudas alcanzaron su apogeo en 1884, cuando las tendencias seculares del gobierno Roca, que ya sufría los ataques de la jerarquía católica, culminaron con una nueva ley de educación. Respondiendo a las presiones de los maestros profesionales, el gobierno borró la instrucción religiosa del currículo regular de las escuelas estatales. Se entabló entonces un gran debate nacional. El gobierno criticó a los católicos por querer imponer sus propias creencias a todo el mundo; también opinaba que los obispos eran funcionarios del Estado y no podían atacar la política del gobierno. Amenazó con proceder judicialmente contra ciertos obispos por oponerse al gobierno; el delegado apostólico fue expulsado y se tomaron medidas para quitar a un obispo de su sede. El portavoz laicó de la postura católica era el estudioso y publicista José Manuel Estrada, que en el congreso católico convocado en agosto de 1884 para movilizar la opinión preguntó: «en qué medida la política del gobierno interpretaba la voluntad nacional, católica en su inmensa mayoría».[21] Arguyó que la instrucción religiosa era una parte tradicional de la educación de los argentinos, que en su inmensa mayoría eran católicos. No era necesario imponerla, pero sí que estuviera a la disposición de quienes la desearan. El gobierno no quedó convencido, y Estrada fue despedido de sus puestos académicos por hablar contra la política de su patrón.

Otro choque de opiniones tuvo su origen en la ley relativa al matrimonio. La ley de matrimonios civiles de 1888 no prohibía que se celebrara una ceremonia religiosa para casarse, pero exigía que fuese precedida de una cerèmonia civil que era obligatoria en todos los matrimonios. La nueva ley, al igual que la referente a la educación religiosa, formaba parte de una política de secularización que aplicaron las administraciones Roca y Juárez Celman (1880-1890) en

21. Citado en Guillermo Furlong, S.J., «El catolicismo argentino entre 1860 y 1930», en Academia Nacional de la Historia, *Historia Argentina Contemporánea 1862-1930*, Buenos Aires, 1964, vol. II, Primera Sección, p. 273.

beneficio de la libertad individual. Esa política contaba con mucho apoyo en Argentina, pero los católicos la consideraban como un ataque general contra la religión y su lugar en la sociedad. A estas administraciones las sucedieron las de Pellegrini, Sáenz Peña y Uriburu, que podían mostrarse más tolerantes con los católicos porque ya tenían afianzadas sus posiciones básicas. A finales del siglo XIX, la secularización ya estaba terminada en gran parte, y Argentina era un Estado secular. Este resultado se había alcanzado sin violencia ni agitación civil y fue aceptado por los católicos, que ahora estaban empeñados en demostrar que no había incompatibilidad entre el catolicismo y un Estado secular, aunque, como en Brasil, existía un ala conservadora que seguía luchando por las viejas causas. Pero la razón fundamental de la avenencia entre la Iglesia y el Estado fue que la Iglesia argentina no era rica ni poderosa y su posición no le permitía provocar ni defender.

La Iglesia de Uruguay tenía todavía menos poder que la argentina, y la jerarquía uruguaya ejercía todavía menos influencia en los asuntos nacionales. En 1984 sólo el 3,8 por 100 de los 3 millones de habitantes del país eran católicos practicantes, y había únicamente un sacerdote para cada 4.300 personas. Es difícil saber en qué punto del periodo moderno tuvo lugar esta descristianización, pero es evidente que sus orígenes se hallaban en el pasado. En el transcurso de los siglos XIX y XX, Uruguay abandonó la religión y se convirtió al laicismo.

El conflicto entre la Iglesia y el Estado empezó en 1838, cuando Fructuoso Rivera suprimió los conventos franciscanos y confiscó sus propiedades. En años subsiguientes los jesuitas fueron expulsados, readmitidos y expulsados otra vez, según se dijo, por entrometerse en asuntos del Estado, aunque en realidad fue por ser independientes del Estado en un momento en que éste trataba de edificar su poder y su autoridad contra todas las instituciones rivales. Cuando Bernardo Berro subió al poder en 1860, el gobierno se mostró todavía más hostil y tomó una serie de medidas secularizadoras. Berro, que era francmasón, opinaba que el cristianismo era un medio de dominación y opresión, y utilizó su poder para debilitar a la Iglesia y reducir su lugar en la vida civil. Hubo una reacción bajo su sucesor Venancio Flores, que, entre otras cosas, permitió que los jesuitas volvieran a Uruguay. En los decenios siguientes, no obstante, la Iglesia se vio sometida a presiones crecientes, especialmente en relación con la enseñanza y el matrimonio, los dos problemas que se plantearon en toda América Latina en aquel tiempo. En 1885 una nueva ley hizo obligatorio el matrimonio civil y declaró que era la única forma de matrimonio vinculante desde el punto de vista jurídico. Las subvenciones que la Iglesia recibía del Estado fueron disminuyendo gradualmente. A partir de 1904, José Batlle y Ordóñez asestó el golpe definitivo a las relaciones oficiales entre la Iglesia y el Estado. Batlle era anticlerical activo y masón, y no disimulaba el desprecio que sentía por la religión. Eliminó todos los signos religiosos de la vida y los edificios públicos. Promulgó las primeras leyes de divorcio del país y mostró hostilidad hacia toda forma de educación religiosa; en 1909 se prohibió la enseñanza religiosa en las escuelas estatales. El gobierno incluso sustituyó las festividades religiosas por fiestas seculares: la Epifanía por el Día de los Niños, la semana santa por la Semana del Turista, la Inmaculada Concepción por el Día de la Playa, Navidad por el Día de la

Familia. Fue, sin duda, un ejemplo extremo de cierto tipo de mentalidad liberal, pero contribuye a explicar la reacción católica al liberalismo en América Latina. A esas alturas había ya tan poca oposición de los católicos uruguayos —y tan pocos católicos de verdad—, que al Estado le costó poco trabajo completar la labor de secularización en la nueva Constitución del 1 de marzo de 1919, fecha en que la separación entre la Iglesia y el Estado pasó a ser oficial. Esto liberó a la Iglesia, que a partir de entonces tuvo que sobrevivir valiéndose de sus propios recursos en una sociedad que en su mayor parte se mostraba indiferente. Los recursos de la Iglesia no eran impresionantes; en el decenio de 1920 había sólo 85 iglesias y 200 clérigos. Pero, a pesar de su debilidad, la Iglesia uruguaya era más fuerte que la del vecino Paraguay, donde la Iglesia, al salir de los horrores de la guerra en 1870, estaba tan disminuida y desmoralizada como el resto de la población. Durante los decenios siguientes la Iglesia paraguaya permaneció postrada y generalmente silenciosa, olvidada por los conservadores, atacada de vez en cuando por los liberales y, en gran parte, descuidada por la historia.

La Iglesia de Chile, a diferencia de las del resto del Cono Sur, tenía mucha voz en los asuntos públicos y, pese a ello, no dio origen a grandes divisiones en la nación. En el siglo XIX, se produjo una erosión continua de los privilegios de la Iglesia más que un enfrentamiento total. La libertad religiosa existía de hecho, aunque no se hablara de ella en la Constitución; dados los intereses comerciales de Chile, así como la afluencia de extranjeros, difícilmente podía ser de otra manera. En 1865 todas las confesiones recibieron permiso jurídico para celebrar cultos y fundar escuelas. Más adelante, cuando los partidos liberal y radical dominaron el gobierno, la Iglesia perdió varias posiciones más. La inmunidad clerical se abolió en 1874; los cementerios fueron secularizados en 1883; en 1884 se declaró obligatorio el matrimonio civil, y el Estado pasó a encargarse de todos los registros civiles. Aunque la Iglesia luchó en la retaguardia contra todas estas medidas, fue imposible detener el avance del Estado secular; durante los cuarenta años siguientes los dos poderes coexistieron, y el Estado continuó subvencionando a la Iglesia.

La Iglesia chilena no era rica en tierras ni propiedades, por lo que los liberales no podían identificarla como un obstáculo al progreso económico. En las postrimerías del siglo XIX, empero, la Iglesia adquirió algunos amigos políticos discutibles y quedó estrechamente identificada con el Partido Conservador, que la protegía, explotaba y dividía. A cambio del apoyo de los conservadores, la Iglesia, cuando había elecciones, tenía que aportar fondos, palabras y votos, y la alianza provocó divisiones dentro de su seno, entre obispos y sacerdotes, sacerdotes y laicos, y entre los mismos laicos. Y era muy corta de vista. Durante los años 1891 y 1920, Chile tuvo un gobierno parlamentario fuerte, que se basaba en una alianza de conservadores y liberales tradicionales. El régimen se mostró insensible al crecimiento de nuevos sectores medios en el comercio y la industria, y de una clase trabajadora industrial en las zonas mineras del norte, e hizo caso omiso de las exigencias de cambio. La lección debería haber sido clara para la Iglesia: la base social del conservadurismo estaba disminuyendo y la estructura política se encontraba lista para un cambio. Si bien la Iglesia no leyó con claridad las señales de los tiempos, por fuerza tenía que ver los defectos de la alianza con los conservadores.

Así pues, las circunstancias eran propicias para un último entendimiento con el Estado. Arturo Alessandri, presidente radical y reformista que subió al poder por primera vez en 1920, deseaba la separación de la Iglesia y el Estado: era una política tradicional de su partido y, además, podía brindar la ventaja de separar la Iglesia de los conservadores y fortalecer el centro. El arzobispo Crescente Errázuriz también quería una Iglesia independiente del Estado y libre de la explotación por parte del Partido Conservador. Si bien no todos los obispos estaban de acuerdo, muchas personas de la Iglesia seguían al arzobispo y creían que la separación daría a la Iglesia libertad de movimiento y permitiría contar con un clero imparcial. Roma parecía compartir estos puntos de vista. Alessandri consultó con el papa Pío XI y su secretario de Estado, el cardenal Gasparri, y logró que aceptaran sus propuestas con ciertas condiciones. Roma conocía por experiencia los conflictos entre la Iglesia y el Estado, y sabía que era una batalla que no podía ganarse y sólo serviría para perjudicar a la Iglesia, igual que en México. En cambio, una separación negociada pacíficamente, que diera libertad a la Iglesia chilena y el control del patronazgo a Roma, sería mucho mejor que una separación que se aceptara por fuerza. Así pues, el Vaticano indicó a la jerarquía chilena que aceptase.

La Constitución de 1925 separó la Iglesia del Estado. Disponía el ejercicio libre de todas las religiones, pero reconocía la personalidad jurídica de la Iglesia católica y le garantizaba el derecho a tener propiedades exentas de impuestos, igual que hacía con todas las religiones. Se abolió el derecho del gobierno a efectuar nombramientos eclesiásticos y a vetar las comunicaciones pontificias. Se permitió a la Iglesia crear diócesis, seminarios y comunidades religiosas sin necesidad de aprobación por parte del Congreso, así como a mantener su propio sistema de educación. Se puso fin al pago por el Estado de los sueldos de los clérigos y de otras subvenciones a la Iglesia, aunque el gobierno, para suavizar la transición, pagaría a la Iglesia una suma anual de 2,5 millones de pesos durante cinco años. El saldo de la opinión clerical y laica en la Iglesia se mostró favorable a la separación. Sin duda, quedaban católicos de derechas que eran partidarios de la alianza con los conservadores o que eran todavía más reaccionarios. Pero los días de la Iglesia privilegiada habían concluido.

Perú siguió una senda distinta de la que tomaron los países del Cono Sur y prefirió que hubiera una unión estrecha de la Iglesia y el Estado: aquélla tendría privilegios jurídicos y éste sería oficialmente católico. En Perú, el anticlericalismo liberal era relativamente moderado y nunca fue popular: la perduración de la cultura y las tradiciones españolas entre la elite y de los entusiasmos religiosos entre las masas lo impidió. En lo que se refiere a la riqueza y la presencia de la Iglesia, Perú ocupaba una posición intermedia en la liga de las Iglesias, suficiente para despertar interés, pero no para provocar conflictos. En los primeros decenios de independencia, los liberales consiguieron cerrar muchos conventos y reducir el número de sacerdotes y monjas, y en la Constitución liberal de 1856 se abolieron los fueros y diezmos eclesiásticos. La medida pareció satisfacer a la mayoría de los peruanos. En 1860, el presidente Ramón Castilla introdujo una Constitución nueva, que representaba el equilibrio entre el conservadurismo y el liberalismo. Declaraba que el Estado protegía la religión católica y no permitía el ejercicio público de ninguna otra; salvaguardaba la riqueza y las propiedades

de la Iglesia, y garantizaba a ésta la autonomía y la libertad del control político. Pero la Constitución suprimía los fueros eclesiásticos (y militares) y ponía fin a la recaudación de los diezmos por parte del Estado, sustituyéndolos por una subvención anual del gobierno. También disponía la creación de un sistema de educación pública que acabaría con el monopolio de la Iglesia. De modo que esta Constitución daba algo a la Iglesia y algo a los liberales, y duró hasta 1920, sin más interrupción que un breve intermedio de liberalismo «puro» en 1867. La Iglesia la aceptó por considerarla una buena solución, y realmente lo era, ya que le daba seguridad, autoridad y riqueza. A partir de esta base, mejoró sus estructuras, se orientó a Roma y pasó a ser una fuerza nada desdeñable en la vida de la nación.

Pero no fue una victoria permanente. A partir del decenio de 1870, la Iglesia perdió influencia entre los intelectuales y los estadistas, lo cual se debió a que los valores seculares empezaron a predominar, a la vez que el positivismo e influencias más radicales comenzaban a ocupar el lugar del liberalismo tradicional en el pensamiento de las elites. Lo que perdió entre los privilegiados trató la Iglesia de recuperarlo entre los pobres. Su influencia entre los indios y los cholos de la sierra continuaba como siempre, pero ahora buscó una clientela nueva entre los trabajadores urbanos. La industrialización incipiente y la aparición de una clase trabajadora industrial introdujeron la cuestión de los derechos de los trabajadores en el debate político y generaron los primeros intentos de organización laboral. También en este campo buscó un papel la Iglesia. En Arequipa, por ejemplo, tuvo que ver con formas primitivas de sindicalismo, y la más influyente de las sociedades de ayuda mutua locales era el Círculo de Obreros Católicos formado en 1896. Mas la Iglesia no era la única voz que hablaba en nombre de los indios, los campesinos y los trabajadores de Perú, y también en este terreno encontró competencia. El movimiento reformista APRA nació en el decenio de 1920 como enemigo de la Iglesia y la religión, y hasta más adelante no invocaría el mensaje de los evangelios y el papel de Cristo como reformador, con el fin de quitarle protagonismo a la religión oficial y dirigir la religiosidad de las clases bajas hacia su propio partido. El APRA también se mostraba hostil con los asociados políticos de la Iglesia. El modelo de desarrollo que proponía el presidente Augusto Bernardino Leguía (1919-1930) —inversiones extranjeras sin restricción y una economía de exportación primaria— recibió críticas del APRA, pero no de la Iglesia, que mantenía relaciones estrechas y comprometedoras con el régimen. En una carta pastoral del 25 de abril de 1923, el arzobispo Emilio Lisson declaró que iba a consagrar Perú al Sagrado Corazón de Jesús en una ceremonia que se celebraría en la plaza de Armas de Lima. También invitó a Leguía a presidir la ceremonia en calidad de «patrono de la Iglesia». La propuesta era una idea piadosa y polémica que turbó a muchos católicos y escandalizó a los laicistas, además de ser un premio, por así decirlo, a la dictadura. Fue denunciado como un abuso de la unión de la Iglesia y el Estado, y una ofensa a la libertad de conciencia; las voces que se alzaron a su favor no resultaron muy convincentes. Cobró ímpetu un movimiento de protesta encabezado por futuros líderes apristas, y el arzobispo, temiendo que hubiera violencia en las calles, suspendió la ceremonia, afirmando que la habían transformado en una campaña

contra el gobierno legítimamente constituido y las instituciones sociales.[22] Entre los diversos modelos de relaciones Iglesia-Estado, el episodio fue un ejemplo y un comentario.

La relación histórica de la Iglesia con el Estado en Bolivia no es fácil de clasificar. En el siglo XIX, hubo una disputa prolongada entre el Vaticano y el gobierno boliviano a causa del control del patronazgo eclesiástico y, en 1851 y 1884, fracasaron los intentos de resolverla mediante concordatos. El gobierno nacional continuó nombrando obispos y el Vaticano siguió confirmándolos de mala gana. La fuerza de la Iglesia de Bolivia procedía menos de la política y los recursos corrientes del gobierno que de su antigua presencia en el país y de la demanda continua, aunque irregular, de los servicios sacramentales por parte de los indios cristianizados. En el transcurso del siglo XIX, la Iglesia recibió señales contradictorias del Estado. Si los liberales eran normalmente hostiles, los conservadores eran imprevisibles, en vez de aliarse automáticamente con la Iglesia. En 1880 la Iglesia perdió diezmos y primicias y en su lugar se le asignó una subvención del Estado, acompañada de la exención de impuestos sobre sus propiedades. Después de dos decenios de gobierno conservador, el Partido Liberal volvió al poder en 1898, y en 1906 decretó la libertad de culto, lo cual alarmó a los católicos pero no incrementó mucho el número de protestantes. La Iglesia también perdió el control de los cementerios, que fueron secularizados en 1908. Y en 1911 se promulgó una nueva ley sobre el matrimonio que reconocía solamente el matrimonio civil como vinculante, aunque después de él podía celebrarse la ceremonia religiosa. Al caer los liberales, la Iglesia recuperó algunas de las posiciones perdidas. En 1920, por petición común del clero y los indios, se permitió que el matrimonio religioso de éstos cumpliera los requisitos civiles. Durante todo el decenio de 1920, la Iglesia registró un crecimiento institucional y, en 1928, recobró un lugar para la instrucción religiosa en las escuelas del Estado.

Se ha sugerido que los imperativos de la construcción de estados, las convicciones políticas y el poder de la Iglesia a veces se unen y producen tensiones y conflictos en las relaciones entre la Iglesia y el Estado, y cambian el equilibio del poder. En Colombia, donde el conflicto surgió con gran encarnizamiento y actos esporádicos de violencia, fue la Iglesia, y no el Estado, quien finalmente obtuvo la victoria. La iniciativa la tomaron los liberales. Mientras que algunos querían sencillamente garantizar la tolerancia religiosa, otros estaban decididos a imponer el control del Estado sobre la Iglesia para impedir que se defendiera luchando. Entre éstos se encontraba Tomás Cipriano de Mosquera (1845-1849, 1866-1868), responsable de la que fue tal vez la más feroz política antieclesiástica del siglo XIX, y defensor del derecho del Estado a ejercer «tutela» sobre la Iglesia. El Partido Liberal de Mosquera promulgó la Constitución de Rionegro (1863), que puede considerarse el apogeo de la política liberal para con la Iglesia. La citada Constitución declaraba la libertad religiosa, prohibía que los clérigos desempeñaran cargos federales y que la Iglesia se entrometiera en asuntos políticos. Se trataba de medidas que en sí mismas eran razonables, pero que se prestaban a una aplicación anticlerical. Asimismo, siguiendo el ejemplo de las leyes parecidas que se promulgaron en México (véase más adelante), la nueva

22. Citado en Klaiber, *Religion and revolution in Peru*, p. 133.

Constitución prohibía a las sociedades religiosas adquirir y poseer bienes raíces. Además, el decreto de 9 de septiembre de 1861 desamortizó las propiedades de las sociedades religiosas y obligó a venderlas en subasta pública. El gobierno albergaba la esperanza de sacar propiedades al mercado y hacerlas más accesibles para los individuos. Al final, estas medidas sólo sirvieron para que las propiedades quedasen todavía más concentradas y tendieron a sustituir a la Iglesia, como terrateniente y acreedora, por individuos más codiciosos. La Iglesia no cooperó. Defendió su derecho a poseer propiedades, condenó a quienes le negaban tal derecho y castigó a los clérigos que lo comprometían. Previno a los fieles contra el liberalismo y les prohibió jurar la Constitución de 1863, excepto si se excluían de ella las partes anticlericales. Roma apoyó a la Iglesia colombiana. En una encíclica dirigida a los obispos de Colombia en 1863, Pío IX condenó los «sacrilegios» cometidos por el gobierno liberal al oponerse a las doctrinas y los derechos de la Iglesia católica.

A partir de 1870, las relaciones entre la Iglesia y el Estado entraron en otro periodo de crisis, cuando el gobierno emprendió la reforma de la educación, que ya debería haberse efectuado mucho antes. En el decreto de educación primaria (1 de noviembre de 1870) se preveía que ésta sería gratuita y obligatoria en toda Colombia; el Estado no impartiría instrucción religiosa, pero de ella podían encargarse sacerdotes dentro de las escuelas. Algunos miembros de la jerarquía, en especial el arzobispo de Bogotá, Vicente Arbeláez, que era hombre moderado, estaban dispuestos a aceptar las escuelas seculares y, de hecho, a trabajar por la reconciliación general con el Estado. Pero los católicos conservadores rechazaron las soluciones intermedias. En Cauca, cuyo «fanatismo neocatólico» fue denunciado por los liberales, la oposición clerical se mostró intransigente. En Pasto, los católicos acudieron a defender la religión contra el ateísmo y el liberalismo. Monseñor Carlos Bermúdez, obispo de Popayán, citó el *Syllabus errorum* e insistió en que la Iglesia católica controlara las escuelas, prohibió que los padres mandaran a sus hijos a las escuelas elementales del Estado y amenazó con la excomunión a quienes no obedecieran. En el otro bando, los liberales fanáticos también se aprestaron a librar batalla y aportaron su grano de arena a la histeria política. Atrapados entre conservadores y liberales, los eclesiásticos moderados no pudieron imponer una solución intermedia porque la razón retrocedió ante la reacción. Así fue como la oposición a la reforma educativa contribuyó a una revolución conservadora-católica en 1876 y a la guerra civil de 1876-1877.

La revolución empezó en Cauca y adquirió visos de cruzada religiosa, además de lucha política. Los conservadores explotaban la religión con fines políticos y todo el mundo lo sabía. Según se decía, un coronel conservador apresado por el enemigo manifestó que si los conservadores no hubiesen utilizado el pretexto de la religión, no hubieran tenido en armas ni la mitad de la gente.[23] Las actitudes de esta clase resultaban doblemente provocativas para los adversarios de la Iglesia, y después de la guerra el Congreso liberal decidió poner fin de una vez para siempre a las injerencias clericales en política, para lo cual promul-

23. Jane Meyer Loy, «Primary education during the Colombian Federation: the school reform of 1870», *HAHR*, 51, 2 (1971), pp. 275-294.

gó leyes que completaran la secularización de Colombia e impidiesen que el clero se opusiera a las leyes federales y estatales; cuatro prelados fueron exiliados durante diez años porque, según se dijo, fomentaban la revolución.

Un nuevo ciclo de conflictos provocó la revolución conservadora de 1885, y en 1886 se promulgó una Constitución centralista y autoritaria que, junto con el nuevo concordato con el Vaticano, colocaba a la Iglesia católica en una posición de primacía y privilegio. Al mismo tiempo que garantizaba a la Iglesia «su propia independencia», el nuevo orden autorizaba una serie de medidas concretas que favorecerían a la Iglesia durante muchos años, en especial el control y el cumplimiento de la educación religiosa en las universidades, colegios y escuelas, el reconocimiento de la ceremonia nupcial católica como válida ante la ley para los católicos, así como el reconocimiento de que la Santa Sede tenía derecho a presentar posibles ocupantes de las sedes vacantes, aunque dando preferencia a los deseos del presidente de Colombia. Y el presidente Rafael Núñez, en otro tiempo destacado proponente de la desamortización y convertido ahora en conservador pro clerical, devolvió a la Iglesia todas las propiedades que no se hubiesen enajenado todavía y accedió a pagarle una subvención anual por el importe de las que ya se hubiesen vendido. Los católicos conservadores —es decir, la mayoría de los católicos colombianos— se convencieron de que su éxito había justificado la intervención política y la acción militar. Monseñor Ezequiel Moreno, obispo de Pasto, dijo en una carta pastoral de 1900, que los sacerdotes podían y debían intervenir en política y dar su apoyo a un partido político esencialmente católico contra uno liberal. Y a pesar de que el papa prohibió que los clérigos participaran en guerras civiles (12 de julio de 1900), el obispo Moreno insistió en que el clero podía exhortar a los católicos a empuñar las armas en una guerra justa, tal como la que entonces se estaba librando contra los revolucionarios liberales y masónicos.[24] El mismo obispo, al hacer testamento, dejó instrucciones para que durante su entierro se desplegara una voluminosa pancarta con las palabras «El liberalismo es pecado».

De 1886 a 1930, la Iglesia católica de Colombia consolidó su posición en el Estado y dio una lección práctica de preservación y ejercicio del poder. En primer lugar, prestó apoyo y dio legitimidad política al gobierno y, a cambio de ello, obtuvo importantes privilegios. En segundo lugar, la educación superior y la pericia administrativa de los clérigos les hacían indispensables para el funcionamiento del gobierno local en las regiones donde la presencia del Estado fuera débil. En tercer lugar, la Iglesia controlaba la educación y, por lo tanto, las perspectivas profesionales de muchos colombianos. Finalmente, la facultad de fundar —y cerrar— periódicos proporcionaba a la Iglesia el medio de influir en los medios de comunicación y de acallar a sus enemigos, y le daba una ventaja especial en la batalla en pos de la opinión pública. La Iglesia colombiana había obtenido este éxito gracias, en parte, a su propia fuerza inherente y, en parte, a la debilidad del Estado. Podría aplicarse una fórmula parecida a Ecuador, aunque en este caso la Iglesia traspasó los límites de lo que era políticamente posible.

El punto culminante de la influencia eclesiástica en Ecuador se alcanzó en el

24. Fernán E. González G., *Partidos políticos y poder eclesiástico*, Bogotá, 1977, pp. 161-162.

periodo 1860-1875, cuando Gabriel García Moreno, que ya era un católico fervoroso, enemigo y víctima del liberalismo, defensor de los jesuitas y admirador de Pío IX, se erigió en dictador y colocó su gobierno bajo la tutela de la Iglesia. García Moreno creía en la verdad de la religión, pero también la valoraba porque percibía su utilidad política y social, como fuerza de estabilidad en el gobierno y orden en la sociedad. Calculó que la única forma de gobernar Ecuador era mediante la Iglesia, que haría de socio principal del Estado y emplearía un clero reformado que predicase la obediencia al gobierno además de a Dios. Ante las alternativas políticas que existían en Ecuador y la experiencia de los constructores de estados en otras partes de América Latina, podía reivindicar cierta legitimidad para su experimento. El primer paso fue un concordato (1863) que daba a la Santa Sede el ejercicio del patronazgo eclesiástico, colocaba la educación, de la escuela primaria a la universidad, bajo el control total de la Iglesia, confirmaba el derecho de ésta a percibir diezmos, garantizaba su derecho a poseer y adquirir propiedades, y obligaba al gobierno ecuatoriano a propagar la fe y ayudar a las misiones dentro de su territorio. En 1869 siguió al concordato una Constitución cuyo modelo era el *Syllabus errorum*, en la cual el poder del presidente sólo era superado por el de la Iglesia. Se declaraba la religión católica como la religión oficial del Estado y se establecía el catolicismo como requisito para obtener la ciudadanía. Hay que decir que la Iglesia ideal de García Moreno era una iglesia reformada y bajo su régimen se registró una mejora específica de la organización eclesiástica, la formación de los seminaristas y la disciplina del clero. Por otra parte, había cierta validez en su creencia de que «la religión es el único lazo que nos queda en este país, dividido como está por los intereses de los partidos, las razas y las creencias».[25] No obstante, en último término este pequeño Estado clerical no fue más que un paraíso temporal. Cayó sobre la Iglesia un diluvio de derechos, privilegios y poderes, pero todo esto dependía de sus benefactores y no condujo a un desarrollo autónomo. La dictadura era personalista y finita. García Moreno murió asesinado en una plaza de Quito el 6 de agosto de 1875.

La Iglesia no se resintió inmediatamente de la pérdida de su patrono y durante los veinte años siguientes la estructura conservadora permaneció más o menos intacta. Cuando una revolución liberal en 1895-1896 amenazó con expulsar a la alianza clerical e instalar en el poder al cholo Eloy Alfaro, la Iglesia hizo un llamamiento a empuñar las armas. El obispo Schumacher condujo un pequeño ejército contra Alfaro con el grito de guerra de «¡Dios o Satanás!». El arzobispo de Quito denunció el liberalismo diciendo que era «la gran puta de Babilonia» e instó a los católicos a luchar por la religión. No todo el clero albergaba estos puntos de vista y no todos los liberales eran fanáticos. La nueva Constitución de 1897 confirmó la religión católica como la del Estado, con exclusión de todas las demás. Pero el antagonismo mutuo hizo que el debate subiera de tono, y la Iglesia pagó su intransigencia con una nueva oleada de anticlericalismo. En 1899 una nueva ley de patronazgo dio al Estado el derecho de presentación de arzobispos y obispos, lo cual motivó la ruptura de relaciones

25. Citado en J. Lloyd Mecham, *Church and state in Latin America*, Chapel Hill, 1966, p. 151 (ed. revisada).

diplomáticas por parte del Vaticano. En 1902 se introdujeron el matrimonio civil y el divorcio. En 1904 se garantizó la tolerancia religiosa, se anuló el diezmo, se prohibió la fundación de nuevas órdenes religiosas y se restringió el uso por la Iglesia de sus propias rentas. En 1906, una nueva Constitución procedió a separar la Iglesia del Estado y suprimió la religión de las escuelas estatales, aunque no se impidió a la Iglesia crear un sistema de educación propio. En lo que se refiere a las propiedades eclesiásticas, en 1908 se desamortizaron y nacionalizaron. De esta manera, los liberales empujaron a Ecuador hacia el siglo XX, secularizaron el Estado y privaron a la Iglesia de poder temporal. Esa era la norma en el mundo moderno y no se podía volver atrás. Pero esta era política de elites y no se consultó la opinión de las masas populares, que sin duda eran católicas.

También Venezuela estaba gobernada por caudillos que representaban a una elite de terratenientes, comerciantes y funcionarios, y hasta 1935 no se extendió gradualmente el proceso de edificación nacional para que alcanzase a los sectores populares. Por consiguiente, la política eclesiástica de los sucesivos gobiernos no fue fruto del debate y la consulta a escala nacional, sino de las decisiones de dictadores individuales a los que respaldaban las coaliciones que ellos mismos habían creado. De todos modos, sería un error atribuir el declive de la Iglesia venezolana a la política anticlerical de caudillos tales como Antonio Guzmán Blanco. Parece que la lógica de los acontecimientos fue diferente. La Iglesia de Venezuela *empezó* desde una base baja en los años posteriores a 1830, y fue su debilidad inherente, en lo que se refiere a estructura, personal y recursos, lo que permitió que el Estado la tratara a su antojo. Venezuela había permanecido en el margen del imperio y la Iglesia españoles, y gran parte de ella apenas estaba cristianizada. Ahora, las misiones habían sido destruidas y en los llanos no había sacerdotes. Incluso el centro-norte carecía de dirección episcopal, de párrocos y de nuevas vocaciones, a la vez que la escasez de fondos era una limitación básica a la misión de la Iglesia. Sin embargo, aunque no tenía poder, todavía tenía voz, y los clérigos expresaban sus preferencias políticas por un bando u otro, no siempre por el mismo, y raramente desde una posición de independencia, porque los clérigos se vieron atraídos hacia la política de los caudillos y las relaciones entre patronos y clientes, que eran características de la Venezuela decimonónica. Por este partidismo recibirían un severo castigo.

La Iglesia salió relativamente intacta de los primeros decenios de la república. En 1834 se decretó la libertad religiosa, se suprimieron los diezmos y se puso el patronazgo eclesiástico firmemente en manos del gobierno, pero en lo sucesivo la Iglesia recibió un presupuesto anual del Estado, y el presidente José Antonio Páez incluso aceptó un concordato pro clerical con Roma poco antes de su caída en 1863. Todo esto cambió con el advenimiento de Antonio Guzmán Blanco (1870-1888), líder liberal-federal, dictador de los de «orden y progreso», masón y anticlerical. Dejó bien claro desde el principio que no toleraría que el clero apoyara a los conservadores en la prensa o el púlpito. El arzobispo Silvestre Guevara de Caracas aceptó el desafío, denegó un *Te Deum* a Guzmán Blanco y ofreció resistencia a los intentos de nombrar clérigos según sus opiniones políticas. Fue exiliado inmediatamente a Trinidad y allí permaneció hasta que, obedeciendo una sugerencia de Pío IX, dimitió y, de esta forma, se resolvió la situación. Detrás de este choque de voluntades aparentemente trivial se hallaba

la decisión de Guzmán Blanco, caudillo personalista, de no permitir otros focos de lealtad, ningún líder rival. Acto seguido, Guzmán Blanco promulgó un torrente de leyes anticlericales. En 1873 la Iglesia fue privada de la inmunidad clerical, del registro de nacimientos, matrimonios y defunciones, de su jurisdicción sobre los cementerios; asimismo, se declaró que el matrimonio civil era la única forma jurídicamente válida y gozaba de precedencia ante la ceremonia religiosa. En 1874 el dictador abolió todos los monasterios, conventos, colegios y otras instituciones religiosas, suprimió los seminarios, confiscó las propiedades de la Iglesia, suspendió la subvención que se pagaba a ésta y promulgó una ley de educación laica. La mentalidad de Guzmán Blanco no se reflejaba sólo en lo que hacía, sino también en lo que quería hacer y no podía. Pretendía legalizar el matrimonio de los clérigos e incluso fundar una Iglesia nacional que fuera libre de Roma. Pero no permitió que nadie le impidiese construir un templo masónico en Caracas. Al finalizar el régimen, la Iglesia casi había dejado de existir a causa de todas estas leyes. En 1881, en toda Venezuela había solamente 241 sacerdotes para 639 parroquias, con un total de más de 2 millones de fieles.

La Iglesia recuperó parte del terreno perdido bajo caudillos subsiguientes. Cipriano Castro (1899-1908) no cedía ante nadie en su absolutismo, pero se mostró más benévolo con la Iglesia y no hizo cumplir todas las leyes anticlericales. Varias órdenes religiosas empezaron a volver, a la vez que se reabrían algunos seminarios. En la Constitución de 1904 se declaraba que la religión católica era la religión nacional y que el Estado contribuiría a su sostenimiento. Juan Vicente Gómez (1908-1935) fue tolerante con la institución eclesiástica, pero cualquier hombre de la Iglesia que se atreviese a criticarle no tardaba en conocer los efectos del enojo del dictador. Así, al finalizar este periodo, sometida a la voluntad de los caudillos, la Iglesia venezolana se había renovado un poco, al menos en público, aunque estaba por ver hasta qué punto su mensaje había penetrado en la sociedad. En el caso de la elite, muchos de sus miembros habían sido seducidos por el positivismo y por una sociología de la dictadura. En cuanto a los sectores inferiores, la perduración de cultos a María Lionza, al Negro Primero, a la Negra Matea y a José Gregorio Hernández, el curandero del siglo XX, evidenciaba que en la vida religiosa del pueblo había un vacío que la Iglesia aún no había empezado a llenar.

En América Central, la Iglesia vivió experiencias diversas en lo que se refiere a ajustarse al Estado liberal del siglo XIX. En Guatemala el ataque contra el poder temporal de la Iglesia comenzó con la primera oleada de entusiasmo liberal en el periodo 1825-1838, durante el cual las severas medidas anticlericales provocaron la enemistad de las masas católicas y fueron seguidas de una reacción conservadora entre 1839 y 1865 bajo Rafael Carrera. Lejos de ser sólo un instrumento de los sacerdotes, Carrera era un caudillo populista que encabezó una rebelión popular y victoriosa de los indios contra el gobierno de estilo europeo de los liberales. Carrera era mestizo, aunque más indio que blanco. Comprendía a las comunidades indias, reconoció los ejidos, protegió sus tierras y redujo sus impuestos. En este contexto, restauró la influencia y los privilegios tradicionales de la Iglesia, y mantuvo buenas relaciones con Roma; no hay constancia de que las masas populares desearan otra cosa. Pero la asociación del clero con los intentos conservadores de recuperar el poder después de 1871 hizo

que elementos más radicales destacaran entre los liberales, y en 1873 dichos elementos insistieron en que se pusiera en práctica un programa anticlerical completo. Justo Rufino Barrios, que ocupó la presidencia en 1873, suprimió las órdenes religiosas y despojó a la Iglesia de su influencia económica y política. Se declaró legal el matrimonio civil y se secularizó la educación. La Constitución de 1879 confirmó estas medidas y completó la formación de un Estado secular con la separación entre éste y la Iglesia. Al mismo tiempo que la Iglesia perdía así su poder temporal, la expulsión de muchos sacerdotes redujo su presencia real en Guatemala y sus actividades raramente se vieron libres de las injerencias del gobierno.

Guatemala fue un ejemplo típico de la experiencia de la Iglesia en América Central, donde se advierte una pauta estándar en el trato que recibió: el liberalismo fanático del período posterior a la independencia, seguido de una reacción conservadora hasta alrededor de 1870, a la que sucedieron regímenes liberales que impusieron el laicismo clásico. En Honduras, los liberales estuvieron en el poder desde 1880. En ese mismo año, la Iglesia y el Estado se separaron, se gravaron con impuestos las propiedades de la Iglesia y éstas quedaron reducidas a los templos y las casas del clero. En Nicaragua, el régimen conservador de 1857-1893 permitió que la Iglesia continuara con sus privilegios intactos y hasta 1893-1904, bajo José Santos Zelaya, no se procedió a la separación de la Iglesia y el Estado, a la vez que se suprimían las órdenes religiosas y se exiliaba a obispos y sacerdotes. En El Salvador, el Partido Liberal, que dominó de 1871 a 1945, produjo una Constitución que separaba a la Iglesia del Estado, preveía el matrimonio civil, el divorcio y la educación laica; y también allí se prohibieron las órdenes religiosas. En Costa Rica, existía libertad de culto desde 1864, y en 1884 un gobierno liberal ordenó la expulsión de los jesuitas y del obispo de San José; se introdujeron la educación laica y otras medidas características del liberalismo, pero sin que ello perjudicase gravemente a la Iglesia ni sus relaciones con el Estado.

En México, donde la Iglesia era más fuerte que el Estado, y los sacerdotes tenían más privilegios que los políticos, las relaciones entre los dos poderes se resolvieron mediante la guerra, y una guerra no fue suficiente. La política liberal clásica culminó con las leyes de reforma de 1856-1857. La ley Juárez del 23 de noviembre de 1855 abolió la inmunidad clerical. La ley Lerdo o ley de desamortización del 25 de enero de 1856 ordenó que las sociedades de la Iglesia se desprendieran de sus bienes raíces, que debían venderse a los terrazgueros o en subasta pública. El 5 de febrero de 1857 fue proclamada una nueva Constitución por un Congreso Constituyente dominado por liberales profesionales, y en el que la opinión católica no estaba representada. La nueva Constitución instauraba la libertad de prensa y de palabra, prohibía que los clérigos fuesen elegidos para el Congreso, autorizaba intervención del gobierno en el culto y confirmaba la ley Juárez y la ley Lerdo. Esta última ley no robó a la Iglesia, sino que sencillamente desvió su tierra y su riqueza para convertirlas en capital e hipotecas. Rechazar esto fue probablemente un error de criterio, un error que el papado también compartió. El resultado fue que el país se sumió en una guerra civil entre «religión y fueros» y «Constitución y reforma», la cual duró de 1858 a 1860 y uno de sus beligerantes era la Iglesia.

La Iglesia perdió todavía más a causa de la guerra, puesto que cada uno de los bandos saqueó su riqueza con el fin de sufragar los gastos de la contienda. En 1859 el gobierno liberal nacionalizó las propiedades de la Iglesia, separó ésta del Estado y suprimió todas las órdenes religiosas integradas por varones. Vino luego una ley de matrimonio civil y otra referente al registro civil, y en 1860 se instauró la libertad religiosa. Con la victoria de 1861, los liberales aplicaron las leyes reformistas y secularizaron las escuelas, los hospitales y las instituciones de caridad de la Iglesia. La victoria más espectacular se obtuvo en el caso de las propiedades eclesiásticas. La riqueza de la Iglesia de que podía apropiarse el gobierno ascendía a una cifra situada entre los 100 millones y los 150 millones de dólares, es decir, muy inferior a las sumas que existían en la imaginación de los políticos y el público.[26] Tal vez, el daño más grave que sufrió México fue la pérdida de ingresos por parte de las escuelas, los hospitales y las instituciones benéficas, lo cual creó un hueco en los servicios sociales que duraría muchos años. Pese a todo, esto no fue el fin de la adversidad. La Iglesia reaccionó a la victoria de los liberales promoviendo la intervención de Francia, con la esperanza de recuperar de un príncipe católico lo que le habían quitado los liberales mexicanos. Pero no tardó en llevarse una decepción. Napoleón III y el archiduque Maximiliano no albergaban la intención de anular las leyes de reforma ni de devolverle sus propiedades a la Iglesia y, cuando Francia se retiró en 1867, la Iglesia quedó en una posición más vulnerable que nunca.

La República Restaurada no fue una época feliz para los católicos. Después del gobierno tolerante de Juárez (1867-1872), el gobierno de Sebastián Lerdo de Tejada (1872-1876) se mostró opresivamente anticlerical. Los católicos habían predicho con frecuencia que los liberales no se contentarían con separar la Iglesia del Estado, sino que acto seguido procederían a atacar sus funciones religiosas. Lerdo demostró que no se equivocaban. La campaña contra las órdenes religiosas se intensificó en 1873, momento en que muchos de sus miembros fueron obligados a abandonar sus casas y otros fueron encarcelados; 10 jesuitas, 6 pasionistas, 2 sacerdotes seculares y un padre paulino, todos extranjeros, fueron expulsados de México; y se procesó a sacerdotes por administrar los sacramentos sin previo registro civil. Estos incidentes no fueron más que el principio de una campaña anticlerical consistente en un juramento de lealtad a la Constitución que debían prestar los funcionarios, la expulsión de las hermanas de la Caridad, la inclusión de todas las leyes de reforma en la Constitución (25 de septiembre de 1873) y, finalmente, la ley orgánica de reforma (14 de diciembre de 1874), que reafirmaba las leyes anticlericales relativas a la propiedad, la educación, las vestiduras clericales y la celebración de actividades religiosas fuera de las iglesias.

¿Cómo reaccionaron los católicos a estas medias implacables? Los obispos protestaron enérgicamente y censuraron a quienes cumplían las leyes anticlericales, pero, por lo demás, recomendaron a los católicos que adoptasen una actitud de resignación ante la ley, a lo sumo de «resistencia pasiva», y los exhortaron a la piedad y las plegarias, así como a trabajar para la Sociedad de San Vicente de

26. Véase Robert J. Knowlton, *Church property and the Mexican Reform, 1856-1910,* DeKalb, 1976, p. 121.

Paúl y otras instituciones de caridad. Pero los católicos conservadores, heridos por la política intolerante del gobierno Lerdo, buscaron alternativas políticas, ya fuera aliándose con facciones disidentes del Partido Liberal o, en el transcurso del periodo 1874-1875, organizando pequeñas rebeliones armadas, llamadas «Religioneros», en las que participaban unos cuantos clérigos y campesinos católicos de las localidades. Cuando todo hubo fracasado, quedó una única solución: el porfiriato. Y, por su parte, Porfirio Díaz creía que para gobernar en paz necesitaba el apoyo de los católicos.

Porfirio Díaz se consideraba católico «en privado y como cabeza de familia», pero «como jefe del Estado» no profesaba ninguna religión, porque la ley lo prohibía. Su régimen se basaba en la conciliación y, desde el principio, dijo claramente que si bien era fiel a la Constitución, también ofrecía una política de tolerancia: «la conciencia individual debe ser respetada hasta en sus extravíos».[27] Su actitud también tenía sentido desde el punto de vista político, pues era consciente de que una Iglesia hostil podía desestabilizar el régimen. De modo que cultivaba buenas relaciones personales con los obispos e hizo la vista gorda cuando los católicos empezaron a aventurarse a salir de la clandestinidad. Esto no quiere decir que el anticlericalismo muriese durante el porfiriato. Siguió mostrándose activo en la prensa, en el Congreso y entre algunos funcionarios, y daba la impresión de que Díaz era lo único que se alzaba entre los católicos y sus enemigos.

La nacionalización de las propiedades de la Iglesia prosiguió hasta quedar terminada; política y prácticamente no fue posible detenerla ni devolver las propiedades que ya habían sido traspasadas. En cambio, Díaz permitió que la Iglesia adquiriera riqueza una vez más valiéndose de formas que no estaban estrictamente prohibidas por la ley, tales como participaciones en ferrocarriles, minas, sistemas de telégrafos y manufacturas y, según se decía, incluso en tipos de hipotecas y bienes raíces anteriores a la Reforma. Estas operaciones solían hacerse por mediación de laicos y abogados de confianza, o utilizando otros procedimientos. Muchas acusaciones de esta índole eran simples maniobras propagandísticas y cabe que la verdad no se sepa nunca. Pero la Iglesia aprovechó los años del régimen de Díaz para otras cosas además de para obtener riqueza. Había procesiones fuera de los templos, se usaban vestidos clericales en público, se celebraban matrimonios católicos. Esta fue una época de reconstrucción. Algunas órdenes religiosas se instalaron de nuevo sin llamar la atención, y se fundaron varias órdenes mexicanas nuevas, que a menudo se especializaban en obras de caridad. Volvieron los jesuitas, con sacerdotes españoles y de otras nacionalidades, y su número y su prestigio crecieron al ingresar mexicanos en sus filas. La Iglesia abrió escuelas propias y brindó diversos servicios sociales. Se crearon nuevas diócesis y el número de templos católicos aumentó de 4.893 en 1878 a 9.580 en 1895. El epítome de la nueva posición que la Iglesia ocupaba en el porfiriato tuvo lugar en 1895 con la coronación de la Virgen de Guadalupe, momento en que se organizó una gran asamblea de obispos, sacerdotes y laicos con el fin de simbolizar la unidad de México en torno a la idea de la grandeza moral de su pueblo cristiano.

27. Citado en Jorge Adame Goddard, *El pensamiento político y social de los católicos mexicanos, 1867-1914*, México, 1981, p. 101.

A pesar de todo, aunque la Iglesia hizo progresos, no pudo recuperar un poder y una influencia comparables con los que tenía antes de 1856. En 1895 había menos de tres sacerdotes por cada 10.000 habitantes, y en 1886 los niños que iban a las escuelas católicas eran 140.000 en comparación con los 477.000 de las escuelas seculares. En 1896, el Quinto Concilio Provincial Mexicano ordenó a los sacerdotes que permanecieran apartados de la política en todas las cuestiones en las que la Iglesia permitía la libertad de opinión. En cuanto a los conservadores católicos, tras un esfuerzo inútil por participar en las elecciones de 1877, se retiraron de la actividad política. Y después de 1910, la política de conciliación, si bien no satisfizo las pretensiones absolutas de la Iglesia, proporcionó a los revolucionarios un pretexto para atacarla, confiscar sus propiedades otra vez y restaurar la labor de la Reforma.

En el periodo 1870-1930, la Iglesia en la mayor parte de América Latina perdió el apoyo del Estado y dejó de confiar en sanciones jurídicas y políticas que promovieran y protegieran la religión. Al principio, los católicos no recibieron con agrado su nueva condición, ni respondieron positivamente a la tolerancia religiosa, el pluralismo social y la independencia política, sino que continuaron mirando hacia atrás, hacia un Estado cristiano y una Iglesia colaboradora, como ideales que servían para juzgar las tendencias seculares de la época. Pero fueron adaptándose gradualmente y la Iglesia cambió el apoyo externo por la renovación interna. La apropiación del registro civil por parte del Estado dejó a la Iglesia con los sacramentos puros —el bautismo y el matrimonio—, por los que ahora los católicos tenían que optar. La secularización de la enseñanza estatal obligó a los católicos a mejorar sus propias escuelas o a idear otras maneras de impartir instrucción cristiana. Esto agudizó la distinción entre creyentes y no creyentes e hizo que la religión fuese algo que se elegía más que algo que se seguía por hábito. El resultado fue un descenso del número real de católicos, pero un incremento de la vida espiritual de la Iglesia. Asimismo, apartarse del Estado era una condición previa de la acción social independiente, nuevo papel que la fuerza de los acontecimientos exigía a la Iglesia.

Religión, reforma y revolución

La independencia y la reforma de la Iglesia tuvieron lugar al mismo tiempo, en 1870-1930, en que la propia sociedad experimentaba un cambio profundo bajo los efectos de la inmigración en masa, las inversiones extranjeras y el comercio internacional. Hubo un intervalo, sin embargo, entre el comienzo de la reforma de la Iglesia hacia 1870 y la aparición de la conciencia social católica en el decenio de 1890. Hicieron falta las repercusiones dramáticas sociales y las indicaciones apremiantes de Roma para que la Iglesia se percatara de que era necesario cambiar. La inmigración puso seriamente a prueba las instituciones de la Iglesia en varios países. Al mismo tiempo, la industrialización incipiente creó una clase trabajadora urbana que la Iglesia desconocía en gran parte. El efecto que el cambio económico y el crecimiento demográfico surtieron en la religión organizada se manifestó de la forma más obvia en las grandes ciudades. La población de Buenos Aires, Río de Janeiro, Lima y Ciudad de México creció

rápidamente en el periodo 1870-1930. La afluencia de nuevos inmigrantes y la emigración de campesinos a las capitales en expansión plantearon a la Iglesia problemas pastorales que le eran desconocidos en unos momentos en que ya no podía contar con los recursos económicos de antes. ¿Cómo podía la Iglesia comunicarse con las masas aisladas y empobrecidas que llenaban los arrabales obreros y los barrios de chabolas? Mientras que en el centro de las ciudades había parroquias más antiguas y se contaba con los servicios de las órdenes religiosas, a veces en las zonas marginales no había una iglesia en varios kilómetros a la redonda. Poco a poco las grandes ciudades de América Latina fueron transformándose y a menudo descristianizándose.

Esta era la sociedad en que nació la nueva clase trabajadora, semiindustrial y semipagana. La Iglesia no fue la única que no acertó a «conquistar» a esa clase. También el socialismo surtió un efecto limitado en ella y no llegó a ser un movimiento de masas. El anarcosindicalismo ejercía cierta influencia entre los trabajadores manuales y especializados, pero era un movimiento extranjero, perseguido por el Estado y perjudicado por su incapacidad de revolucionar a los trabajadores. La Iglesia tenía tantas oportunidades como cualquier movimiento, si sabía aprovecharlas. Pero, para ello, era necesario que tuviera una presencia visible en la nueva sociedad y compitiese con sus rivales. A principios del siglo XX, hubo en América Latina una reacción contra el pensamiento decimonónico y, en particular, contra el positivismo.[28] No toda la reacción se inspiró en el cristianismo, pero era más favorable a una visión cristiana de la vida y significaba que el pensamiento católico ya no luchaba contra una sola ortodoxia, pues la influencia de Bergson, Unamuno y, a través de él, Kierkegaard y Husserl se sumó a la del neotomismo para sustituir al positivismo en las universidades.

Las primeras encíclicas del papa León XIII instaron a la restauración de la filosofía tomista en los seminarios y colegios católicos. Las enseñanzas de santo Tomás de Aquino sobre la naturaleza de la libertad, los orígenes de la autoridad, las leyes, la obediencia y la caridad les fueron recordadas a los católicos que se oponían a la filosofía moderna y las soluciones revolucionarias. El escolasticismo cobró nueva vida en América Latina a principios del siglo XX y proporcionó un vínculo entre el catolicismo tradicional y el social. No todo el pensamiento católico era progresista. Parte de él, quizá las propias encíclicas del papa, seguían debiéndole mucho a España, a Jaime Balmes y a Donoso Cortés; era partidario de las estructuras corporativistas y de la organización vertical de la sociedad, y tenía más empeño en evitar la revolución que en fomentar la reforma. Pero de Europa llegaba una influencia más. La Revolución industrial, había estimulado la aparición de movimientos sociales católicos en Francia y Alemania, donde el obispo Wilhelm Ketteler había sido el precursor de una actitud nueva ante los problemas sociales. En la tradición católica, había un sesgo favorable a la organización gremial o el corporativismo en la industria. Los alemanes, sin embargo, aportaron un nuevo ingrediente para el pensamiento católico, un compromiso claro con la intervención del Estado para mitigar las consecuencias del capitalismo y un argumento a favor de un sindicalismo eficaz.

Estas influencias convergieron en la encíclica *Rerum Novarum*, promulgada

28. Véase Hale, *HALC*, VIII, capítulo 1.

por el papa León XIII en 1891. La encíclica era una manifestación nueva del pensamiento social católico, en un contexto moderno y afrontando problemas reales. Fue una reacción más que una iniciativa, y es obvio que debajo de muchas de las preocupaciones del pontífice estaba el temor a que el socialismo ganara a la Iglesia en la competencia por el apoyo de las masas. Pero era una novedad que un papa proclamase los derechos de los trabajadores y denunciara las injusticias del sistema liberal. La *Rerum Novarum* reconocía la existencia de conflictos entre los patronos y los trabajadores, conflictos que eran fruto del crecimiento de la industria, la concentración de la riqueza y el empobrecimiento de las masas. A diferencia del socialismo, defendía el derecho a la propiedad privada y el concepto de un salario justo que permitiría que también los trabajadores se beneficiasen y ahorrasen, a la vez que la paz y la justicia eliminarían la diferencia entre los ricos y los pobres. Pero la encíclica también abogaba por la intervención del Estado a favor de los trabajadores, para que éstos tuvieran garantizadas unas dignas condiciones de trabajo y de vida. León XIII hizo un llamamiento a la acción. Instó a los católicos a hacer suya la lucha por la justicia social y, en particular, a organizar congresos, fundar periódicos y crear asociaciones de trabajadores.

En América Latina, la *Rerum Novarum* obtuvo respuestas diferentes, rápidas y serias en algunos países, lentas y tímidas en otros, con cierto entusiasmo entre el clero bajo y menos entre las jerarquías. En México, la reacción fue positiva. En El Salvador pasaron treinta años antes de que se estudiara y aplicara la encíclica. Pese a ello, el capitalismo primitivo que describía la encíclica, aunque ya no predominaba en Europa, era justamente el que existía en América Latina. Muchos católicos lo reconocieron. Los jesuitas de la mayoría de los países respondieron activamente a las iniciativas pontificias y consideraron que la acción social de la Iglesia católica era una estrategia indispensable para hacerse con la organización de la clase obrera y crear una presencia católica en fábricas y sindicatos.

Los objetivos y los límites de la acción social católica podían verse en Argentina. Hacia 1900, a las preocupaciones políticas de los grupos de presión católicos se unió un tipo nuevo de actividad, un tipo que se preocupaba más por la labor social que por la política pública, y cuya actitud era más pragmática que ideológica. En 1892 un redentorista alemán, Friedrich Grote, fundó el Círculo de Obreros en Buenos Aires, aprovechando la experiencia que había adquirido con los clubes de trabajadores de su propio país. Entre 1892 y 1912, se fundaron 77 grupos, con 22.930 afiliados y 21 edificios propios, así como un capital cifrado en un millón de pesos. En 1898 los círculos organizaron el primer Congreso Obrero Católico y empezaron a mandar al Congreso nacional propuestas de legislación laboral de tipo reformista que coincidían con varias propuestas socialistas y que, de hecho, se convirtieron en leyes. El padre Grote también tuvo que ver con la fundación de un diario católico, *El Pueblo* (1900) y, en 1902, un semanario, *Democracia Cristiana*. Sería engañoso decir que esta actividad fue típica de la Iglesia católica argentina de entonces. Aunque las iniciativas del padre Grote se ajustaban con exactitud a las enseñanzas sociales de la *Rerum Novarum*, muchos católicos, incluida la jerarquía, pusieron impedimentos a su labor y la condenaron por subversiva. Pero otros continuaron lo que él había

empezado. El doctor Emilio Lamarca proyectó la fundación de una Liga Social Argentina, basada en el modelo alemán que había estudiado de primera mano, y el Congreso de Católicos Argentinos celebrado en 1907 aprobó su proyecto. En 1914 la Liga tenía 5.743 afiliados, 184 centros y publicaba *Semana Social* y numerosos panfletos, además de hacer una aportación importante a la educación y la organización de los trabajadores católicos. Los congresos católicos mismos fueron una novedad que dio más ímpetu a la acción social católica y generaron otras organizaciones tales como los congresos de juventud católica y los centros de estudiantes católicos.

La proliferación de grupos católicos empujó a los obispos a desempeñar un papel más activo y también a ejercer cierto control. Al finalizar la primera guerra mundial, patrocinaron la formación de la Unión Popular Católica Argentina, que más adelante, en 1928, dio paso a la Acción Católica. La UPC era una organización laica que pretendía crear una conciencia social católica pidiendo a los patronos y a otros grupos gobernantes que mejorasen las condiciones de las clases trabajadoras; en este sentido su mensaje era claramente paternalista, aunque también fomentaba las organizaciones obreras y facilitó un programa de construcción de casas para trabajadores. Su principal portavoz era el obispo Miguel de Andrea, que en los años que siguieron a la Semana Trágica de 1919 desempeñó un papel a escala nacional y en muchos aspectos progresista en el movimiento obrero, incluyendo la organización de las trabajadoras y la provisión de viviendas de bajo coste. Contra estos logros positivos, no obstante, hay que colocar otro rasgo del pensamiento social católico en Argentina. Buscando una vía entre el capitalismo y el socialismo, muchos católicos como el obispo Andrea optaron por el corporativismo, que en el contexto político del decenio de 1930 se prestaría a la explotación por parte de los que abogaban por soluciones fascistas.

En México, el movimiento social católico empezó en el decenio de 1890. La *Rerum Novarum* se publicó allí en mayo de 1891. Al principio, suscitó pocos comentarios y hasta marzo de 1895, fecha en que el periodista Trinidad Sánchez Santos divulgó el documento, no empezaron los líderes católicos a responder y a exigir que se tomaran medidas para mejorar las condiciones de trabajo, elevar los salarios y crear sindicatos católicos. Entre los obispos más comprometidos con el catolicismo social, José Mora del Río, Ramón Ibarra González, José Othón Núñez y Francisco Orozco Jiménez habían estudiado en el Colegio Pío Latinoamericano en Roma y se habían licenciado por la Universidad Gregoriana. De los sacerdotes, tres eran jesuitas, Bernardo Bergöend, Alfredo Méndez Medina y Carlos María Heredia, y uno, José Castillo y Piña, estudió en la Universidad Gregoriana. Méndez Medina era el que poseía una instrucción más sistemática en sociología religiosa, pues había cursado estudios en Burgos, Lovaina y París, además de visitar Gran Bretaña, Holanda y Alemania. Pero, en conjunto, los católicos mexicanos produjeron más activistas que teóricos. *La cuestión social en México* (1913) del padre Méndez era virtualmente la única obra seria y erudita de un autor católico que podía compararse con los escritos de los laicos. El periodismo católico, no obstante, era eficaz y realista. Adoptó una actitud crítica ante la prosperidad y el progreso que el porfiriato decía haber creado, especialmente a partir de 1906; llamó la atención sobre la pobreza y el

hambre de los sectores populares, sobre la distancia que separaba los salarios de los precios, sobre la falta de oportunidades para las clases medias, con «ferrocarriles, industrias y comercio en manos extranjeras».[29]

En 1903 se reunió en Puebla el primer Congreso Católico Mexicano. Los delegados recomendaron que se crearan organizaciones obreras con programas de formación religiosa y técnica. Un joven abogado de Jalisco, Miguel Palomar y Vizcarra, que se había convertido al catolicismo después de un intermedio liberal, propuso que se fundaran cooperativas de crédito y, posteriormente, hizo experimentos con ellas a escala regional. La asamblea resolvió que los terratenientes aportaran escuelas, servicios médicos y otros tipos de servicios sociales para los trabajadores del campo. En un segundo congreso, celebrado en Morelia en 1904, se pidió la educación primaria para la clase trabajadora, así como escuelas técnicas, asociaciones y gremios de trabajadores y patronos, y que se pusiera fin a los contratos laborales opresivos. En 1908 se celebró en Guadalajara un tercer congreso, en el que se reafirmaron propuestas anteriores y, además, se pidieron escuelas para los hijos de los trabajadores y salarios justos para éstos, especificándose que deberían pagarse en efectivo en vez de en vales de las compañías. Estos congresos no fueron revolucionarios; eran esencialmente religiosos, pero con una nueva conciencia social. Al igual que la *Rerum Novarum*, el pensamiento católico mexicano rechazaba la lucha de clases y deploraba los cambios revolucionarios, pero sí abogaba por la intervención del Estado para proteger a los sectores más vulnerables de la sociedad. Las reformas que se propusieron para el sector industrial eran bastante completas. Pero cabe preguntarse si la Iglesia tenía una política para el importantísimo problema agrario.

Se celebraron tres congresos agrícolas, aunque se concentraron en cuestiones prácticas en vez de estructurales y asistieron hacendados además de trabajadores rurales. Su objetivo era encontrar formas concretas de mejorar las condiciones morales y materiales de la gente que trabajaba en el campo. Se habló de salarios, pero aún no de la redistribución de la tierra. Hasta el padre Méndez Medina, que pretendía fundar sindicatos católicos, «institución defensora del salario y de las condiciones de trabajo, procuradora de empleos, portavoz y mandataria de la clase obrera», se mostró paternalista al tocar los problemas agrarios y abogó solamente para «asegurar en lo posible, al campesino laborioso y honrado, la posesión o el uso más estable de un terreno suficiente para el decoroso sostenimiento de la familia».[30] La Liga Social Agraria que se formó en 1913 con la aprobación del arzobispo Mora y del Río no era un instrumento pensado para llevar a cabo la reforma agraria, sino para la mejora y el crecimiento de la agricultura, y estaba dominada por terratenientes, grandes y pequeños. No obstante, señaló el camino para una versión eclesiástica de la reforma agraria, basada en reducir las haciendas a favor de las propiedades pequeñas.

Así pues, en 1910 el movimiento social católico había empezado a dar resultados concretos, el más significativo de los cuales era tal vez la formación de los círculos de trabajadores católicos. En 1911, con más de 43 delegaciones y un

29. *La Voz de México* (10 de noviembre de 1906), en Adame Goddard, *El pensamiento político y social*, p. 205.
30. *Ibid.*, p. 244.

total de 12.332 afiliados, se reforzó el movimiento al formarse la Confederación de Trabajadores Católicos. A su segunda convención nacional, celebrada en enero de 1913, asistieron representantes de 50 delegaciones que contaban 15.000 afiliados. Se decidió organizar un movimiento obrero católico independiente. Durante el mismo año el padre Méndez Medina fundó en Ciudad de México el primer sindicato mexicano. La Iglesia ya se encontraba preparada para hacer frente a los que rivalizaban con ella en busca de influencia entre los trabajadores, y a comienzos del decenio de 1920 la Confederación Obrera Católica Nacional ya competía con la CROM, la Confederación de Obreros Mexicanos, especialmente entre los trabajadores rurales.

El estallido de la Revolución mexicana cambió la situación para la Iglesia. Los católicos tenían puestas sus esperanzas en Madero, aunque también recelaban de él; algunos sospechaban que sus credenciales eran demasiado liberales; otros, que no era un reformador social. Dadas las circunstancias, pareció que lo lógico era formar un partido político católico. Con la aprobación del arzobispo y tomando por modelo al Partido del Centro alemán, en mayo de 1911 se formó el Partido Católico Nacional, cuya finalidad no era participar en el antiguo régimen ni prestar apoyo incondicional a Madero, sino encontrarse en situación de apoyar a la Iglesia en las nuevas condiciones democráticas y, en particular, promover la reforma social católica en beneficio de los pobres de las zonas rurales e industriales. Durante el periodo 1911-1913, el partido hizo un buen papel y consiguió la elección de 29 diputados federales, 4 senadores y gobernadores de cuatro estados. En Jalisco fue el artífice de significativas leyes sociales y laborales.

Por consiguiente, los últimos años del porfiriato y el breve régimen de Madero fueron una época de renacimiento para el catolicismo mexicano, que recuperó su fuerza, la confianza en sí mismo y su propósito. Luego, repentinamente, se produjo el desastre y, a partir de 1913, la Iglesia sufrió una represión mucho mayor que la que experimentara bajo el liberalismo, además de ser totalmente imprevisible en su proceso y sus resultados. ¿Cómo podemos explicar este extraño cambio? En primer lugar, el éxito mismo de la Iglesia fue su ruina. No sólo había empezado a reformarse, sino que, de hecho, había recuperado cierto espacio político y parecía estar en condiciones de hacer todavía más progresos. Mientras tanto, también el Estado se había hecho más poderoso; en los años que siguieron a 1910, los revolucionarios heredaron el Estado autoritario y secular del porfiriato, y empezaron a eliminar a todos sus rivales. El Estado revolucionario no chocó con una Iglesia abatida, sino con una Iglesia reformada y combativa que tenía su propia política para la organización de los obreros y la reforma agraria, y que, de hecho, brindaba una alternativa a la Revolución, una alternativa que quizá atraería a muchos mexicanos y que un Estado absorbente en extremo no podía tolerar. Por otra parte, los revolucionarios no eran como los liberales. Eran intolerantes, absolutistas y querían destruir a la Iglesia y eliminar la religión. Vieron su oportunidad y la aprovecharon. La caída de Madero provocó una lucha por el poder entre los dos extremos: Huerta a la cabeza de los militares de viejo estilo y Carranza al frente de los revolucionarios. La Iglesia se encontró cogida en una trampa. Su reputación tradicional y su nuevo atractivo popular la hicieron objeto de los ataques de Carranza y los

constitucionalistas. Al arremeter éstos contra los sacerdotes católicos y las propiedades de la Iglesia, los católicos se desplazaron hacia Huerta. Entonces, la Iglesia se vio acusada de apoyar a la contrarrevolución. A medida que la Revolución fue extendiéndose en el periodo 1913-1914, obispos, sacerdotes y monjas sufrieron la cárcel o el exilio, las propiedades de la Iglesia fueron confiscadas y los católicos padecieron los ataques de los caudillos locales, que los tachaban de enemigos de la Revolución.

La Iglesia, por lo tanto, fue víctima de su propio éxito, de la ideología revolucionaria y de la coyuntura de 1913-1914. A partir de entonces fue la enemiga de la Revolución y ésta fue su atormentadora. En el transcurso del prolongado conflicto religioso, hubo varios momentos de mayor intensidad, el primero de los cuales fue la Constitución de 1917. En ella se repetían anteriores leyes reformistas tales como la que prohibía los votos religiosos y la que prohibía a la Iglesia poseer bienes raíces. Pero la nueva Constitución fue más lejos. Se privó a la Iglesia de toda personalidad jurídica. Se prohibió el culto público fuera de las dependencias eclesiásticas, a la vez que el Estado se arrogaba el derecho de decidir el número de iglesias y de sacerdotes que habría. Se negó al clero el derecho de votar y a la prensa religiosa se le prohibió hacer comentarios relativos a los asuntos públicos. Toda la educación primaria tenía que ser secular. Los obispos mexicanos protestaron. El gobierno se mantuvo en sus trece. Se había llegado a un estado de guerra.

La Iglesia estuvo muy lejos de dar una respuesta unida. La postura más avanzada la adoptaron los activistas jóvenes, a menudo inspirados por los jesuitas y agrupados en la Asociación Católica de la Juventud Mexicana (ACJM), que primero se concentró en la formación espiritual, luego en catolizar a la sociedad y, en la última etapa, en la acción política o incluso armada. Esta tendencia era antirrevolucionaria y hasta cierto punto antidemocrática. El centro lo ocupaban los obispos mexicanos, unidos en su oposición a la Revolución, pero divididos en intransigentes y moderados, estos últimos partidarios de llegar a un acuerdo con la Revolución y albergando la esperanza de firmar la paz con Carranza y, más adelante, con Obregón. La respuesta de la misma Roma fue tal vez la menos «católica» de todas. El Vaticano quería reducir la tensión y llegar a un entendimiento con Obregón, nombrar obispos que no estuvieran politizados, fomentar una misión exclusivamente espiritual y, en virtud de ella, quizá abandonar el catolicismo social y político mexicano. Pero la Revolución no respondió y, por su parte, la ACJM y otras organizaciones radicales intensificaron su oposición y denunciaron al gobierno mexicano calificándolo de enemigo de la Iglesia. Parecían haber demostrado la validez de sus argumentos cuando el 1 de diciembre de 1924 Plutarco Elías Calles pasó a ocupar la presidencia.

Calles proponía un nacionalismo nuevo, un Estado monolítico y una Revolución perpetua, en la cual los ciudadanos no deberían lealtad a nada más, y menos de todo a la Iglesia; de hecho, estaba decidido a «desfanatizar las masas» y a exterminar la religión en provecho del poder del Estado y del progreso nacional. Su gobierno dio comienzo a una nueva purga contra la religión e incluso hizo un intento infructuoso de crear un cisma y una iglesia nacional. Estas iniciativas pusieron sobre aviso a activistas católicos tales como Palomar y Vizcarra, y varios grupos se juntaron para formar la Liga Nacional para la

Defensa de la Libertad Religiosa en marzo de 1925. La nueva organización pretendía conquistar la libertad religiosa empleando medios que fueran «constitucionales» y también «los que se requiriesen para el bien común». Pronto se convirtió en un movimiento político y luego en una organización clandestina. Porque en los años 1925-1926 el régimen intensificó deliberadamente el conflicto. En octubre, el estado de Tabasco prohibió el culto católico; Chiapas, Hidalgo, Jalisco y Colima tomaron nuevas medidas contra la religión. En febrero, el gobierno empezó a clausurar iglesias en la capital con el acompañamiento de protestas callejeras. Los acontecimientos culminaron con la ley Calles de julio de 1926, que disponía la aplicación rigurosa, a escala nacional, de las leyes relativas a la religión, con severos castigos para quienes las infringieran. Para los militantes católicos fue el punto de ruptura. También los obispos lo consideraron una crisis, toda vez que la ley que exigía el registro obligatorio del clero les privaría del derecho de nombrar y expulsar a sacerdotes y se lo daría al gobierno. En vista de ello, con la aprobación del Vaticano, los obispos mexicanos interrumpieron todos los cultos públicos y retiraron el clero de las iglesias. El domingo 1 de agosto de 1926 ningún sacerdote celebró misa en las iglesias parroquiales de México. Calles no se mostró impresionado: dijo que era la lucha de las tinieblas contra la luz y decidió seguir combatiendo.

Seguía habiendo otra opción para los militantes de la Liga: la insurrección. A partir del 1 de agosto los llamamientos a la acción se hicieron insistentes y en algunos estados los católicos, que quizá sufrían a causa de una aplicación específica de la ley Calles y estaban conmocionados por la suspensión de los oficios, dejaron las plegarias y las penitencias para emprender acciones armadas. A finales de septiembre, la Liga decidió ponerse a la cabeza de la rebelión incipiente y en noviembre, respondiendo al argumento de que la tiranía justificaba la rebelión, los obispos la aprobaron de modo extraoficial. La llamada «rebelión de los cristeros» fue activada el 1 de enero de 1927 con levantamientos en varias partes del país. Consiguió arraigar en Jalisco, Guanajuato, Michoacán, Querétaro y Colima, y en el transcurso del año se convirtió en un eficaz movimiento de resistencia.

La rebelión fue una prueba seria para los principios católicos. Se dijo que el apoyo de la Liga y la aquiescencia inicial de los obispos se basaban en la doctrina tradicional y las ideas neotomistas: existe el derecho a resistirse a la tiranía si todos los demás procedimientos han fracasado y hay una probabilidad de triunfar. Estas no son necesariamente inferencias válidas de la filosofía escolástica, y la mayoría de los obispos albergaban dudas y se mantuvieron apartados del movimiento. Algunos negaron que los cristeros tuvieran derecho a rebelarse, a la vez que Roma reprendió a los pocos que los apoyaron. Muchos católicos defendieron la acción de José de León Toral, que dio muerte al ex presidente Obregón después de que fuera reelegido en julio de 1928, porque juzgaban legítimo dar muerte a un tirano. Su modo de ver las cosas se vio reforzado por la subsiguiente ejecución, sin juicio previo, del jesuita clandestino Miguel Pro. Algunos de los grupos cristeros eran mandados por sacerdotes que combatían, además de hacer de capellanes, y no albergaban ninguna duda de que la resistencia armada estaba justificada. En cuanto a los cristeros mismos, creían que la causa de Cristo Rey y la Virgen de Guadalupe era inherentemente

justa y que su naturaleza y sus objetivos la legitimaban. Roma no compartía estos puntos de vista, ya que estaba convencida de que la fuerza armada no llevaría a buen puerto y comprometería a la Iglesia en el futuro. De manera que ordenó a los obispos mexicanos que se distanciaran de los rebeldes y trabajaran en pos de una solución negociada. Valiéndose de la mediación de los Estados Unidos, los obispos llegaron a una avenencia con la Revolución en enero de 1929 y retiraron oficialmente a la Iglesia del conflicto. Algunos han calificado su actuación de cínica y oportunista, pero se encontraban ante un verdadero dilema: tenían que gobernar una Iglesia más amplia, pensar en el futuro y, además, ningún obispo del siglo XX estaría dispuesto a encabezar una guerra de religión. Pero la avenencia no tuvo ningún valor para la Iglesia. Al mismo tiempo que los rebeldes se desmovilizaban el gobierno incrementó la presión. Los católicos obtuvieron la libertad de practicar la religión, pero ningún otro derecho. El gobierno lo presentó como la rendición de la Iglesia, y eso era. La Revolución había aplastado finalmente el catolicismo y lo había obligado a retroceder al interior de los templos, y allí permaneció, todavía perseguido, hasta después del decenio de 1930.

Los cristeros quedaron consternados, pero depusieron las armas y aceptaron la amnistía en lo que valía. Palomar y Vizcarra dijo que «fue aquello una cosa trágica. Nos causó un desconcierto tremendo, y esto ha sido la prueba más grande que ha hecho el pueblo mexicano católico a la Santa Sede de haber sufrido esa profunda decepción y seguir adherido firmemente al Vicario de Cristo».[31] Esta era la voz de un líder político de clase media. En el campo, donde los cristeros eran un movimiento campesino además de un movimiento de resistencia católica, hubo una matanza de rebeldes indefensos al terminar la guerra, en la que habían perecido 90.000 combatientes. La Iglesia nunca condenó a los cristeros, que con el tiempo llegarían a ocupar un lugar honroso en la historia del catolicismo. Pero si estos acontecimientos tenían algún mensaje, éste consistió en hacer para los católicos una distinción entre el reformismo y la revolución, y demostrar que la Iglesia no podía sancionar métodos violentos para alcanzar el poder.

La Iglesia en 1930: entre la tradición y la modernidad

El periodo 1870-1930 fue decisivo para la Iglesia en América Latina; fue el periodo en que obtuvo su independencia, estableció una unión real con Roma, en vez de una unión nominal, y emprendió su propia modernización; la época, a decir verdad, en que pasó a ser la Iglesia «institucionalizada» y «triunfalista» que muchos contemporáneos rechazaban y que otros católicos despreciarían más adelante. Sería inapropiado hacer una comparación demasiado estrecha del progreso de la Iglesia en 1870-1930 con el progreso de instituciones seculares del mismo periodo, y sería antihistórico aplicar a dicho progreso los criterios religiosos y sociales de decenios más recientes. Como en el caso de otras instituciones,

31. Miguel Palomar y Vizcarra, en James W. Wilkie y Edna Monzón de Wilkie, *México visto en el siglo veinte: entrevistas de historia oral*, México, 1969, p. 447.

a la Iglesia hay que juzgarla en el contexto de la época y de acuerdo con su naturaleza y finalidad propias. Las definiciones de estos factores pueden variar. El obispo Bossuet definió la Iglesia diciendo que era Cristo extendido en el tiempo y el espacio. En el catecismo de la doctrina cristiana, los latinoamericanos aprendían que la Iglesia era la unión de todos los fieles bajo una sola cabeza. A ojos de los agnósticos la Iglesia aparecía como una colección de mitos, privilegios, edificios y dinero, la cual, una vez purgada de poder, todavía podía cumplir una función ética en la sociedad. Pero, ¿cómo puede el historiador fijar normas externas para juzgar el progreso de la Iglesia, valorar su misión, estimar su influencia en la sociedad? La asistencia a la iglesia puede medirse y también es posible describir los cambios en su organización y en su acción social, pero estos indicadores sólo nos dan una aproximación.

Juzgada de acuerdo con estos criterios, la Iglesia sufrió cierta decadencia hacia 1900. Perdió gran número de seguidores, primero entre la elite y luego entre la clase trabajadora urbana, a causa del laicismo o la indiferencia. El catolicismo rural resultó más tenaz, aunque tal vez fue atendido con menor asiduidad por la Iglesia, cuyos efectivos humanos eran escasos fuera de las ciudades. Y muchos latinoamericanos no sólo eran indiferentes a la religión, sino que francamente la odiaban y trataban de destruirla, lo cual desalentaba a la Iglesia. Los católicos tradicionales culpaban de estas adversidades a la retirada del apoyo y los recursos del Estado, y no siempre aprovechaban las oportunidades que ello ofrecía para la innovación religiosa, pues no estaban seguros de si eran vencedores o víctimas del Estado secular. La Iglesia aún no había generado recursos internos que le permitieran competir con otras filosofías en una sociedad pluralista, hacer un llamamiento a la conciencia y no al poder. Puede que los católicos aceptaran la tolerancia religiosa como mal menor o como una oportunidad de adaptarse al mundo moderno, pero no la aceptaron como doctrina o principio.

A pesar de todo, la Iglesia latinoamericana se había adaptado a los cambios. A principios del siglo XIX, era una Iglesia colonial, dependiente de una metrópoli, España o Portugal. Un siglo después gozaba de verdadera independencia, era compatible con el Estado-nación y, pese a ello, formaba parte de la Iglesia universal. Seguía atendiendo la responsabilidad básica de una Iglesia, llevar a las personas hacia Dios, y preservaba intactas la doctrina cristiana y la observancia religiosa para transmitirlas a las generaciones venideras. Para cualquiera que preguntase «Dios, ¿dónde estás?», el cardenal Leme tenía una respuesta llena de confianza. Por otro lado, la comprometedora alianza del altar y el trono, de la Iglesia y el Estado, había desaparecido para siempre, gracias a los liberales más que a los católicos, pero, en todo caso, dejando a la Iglesia libre para el futuro, a medida que fuera aprendiendo que tenía menos que temer de Nerón que de Constantino. Esta independencia nueva tuvo diversas consecuencias. Permitió a la Iglesia hablar más claramente a los pobres y los oprimidos. Acentuó la división entre los partidarios de la religión y los laicistas, toda vez que los católicos tenían que escoger ser católicos y la Iglesia tenía que competir con otras creencias. Al mismo tiempo, la Iglesia experimentó una expansión material e incrementó sus propios ingresos y fortaleció sus propias instituciones. Estas instituciones o «estructuras», como las llamarían más adelante, serían motivo de escándalo

para teólogos posteriores, que las condenaron por juzgarlas obstáculos a la verdadera religión, pero olvidaron, quizá demasiado rápidamente, que la Iglesia era humana además de divina y necesitaba instituciones igual que las necesitaba la sociedad misma. En 1930 las instituciones ya estaban en su sitio; los obispos se encontraban en sus diócesis; los sacerdotes, ante los altares; los fieles, rezando. Pero fuera había muchos que nunca entrarían y muchos que sólo volverían para morir. La pregunta seguía siendo pertinente y la respuesta todavía era incierta. ¿Hasta qué punto era católica América Latina?

Capítulo 3

LA LITERATURA, LA MÚSICA Y EL ARTE DE AMÉRICA LATINA DESDE SU INDEPENDENCIA HASTA *c.* 1870

Es difícil llegar a entender la historia cultural de América Latina del siglo XIX si no se comprende bien la época de pugna revolucionaria y de independencia en que comienza. Esto continuaría siendo así aunque lo que ocurrió en América Latina durante aquella época no hubiera tenido una relación tan estrecha con los acontecimientos internacionales que se sucedieron después del Siglo de las Luces, esto es: las revoluciones de 1776 y 1789, la incipiente revolución industrial de Europa y la difusión del liberalismo. En términos generales se puede establecer cierto paralelismo entre el paso histórico de colonia europea a república independiente (o, en el caso de Brasil, de colonia a imperio independiente) y los comienzos de la transición artística del neoclasicismo —que hacía poco que había sustituido al barroco— al romanticismo. Este fue el estilo que predominó en la nueva época, sobre todo en literatura, si bien en realidad el influjo del neoclasicismo en las otras artes, particularmente en pintura y en arquitectura, persistió por mucho más tiempo de lo que generalmente se admite. La apreciación de Víctor Hugo de que el liberalismo político siempre iba acompañado del romanticismo literario, en América Latina se dio de forma más clara pero también de forma más contradictoria que en Europa, donde en gran parte el romanticismo fue en realidad un nostálgico sentimiento aristocrático por el mundo precientífico y preindustrial. Por lo tanto, ya de entrada el historiador se encuentra con la dificultad de clasificar la historia cultural de las artes y las letras latinoamericanas. Términos como neoclasicismo y romanticismo son muchas veces denominaciones inexactas incluso en Europa, donde se originaron, aunque los críticos frecuentemente consideran que éstas más bien se refieren a los periodos históricos de evolución artística que no a las contradicciones formales y conceptuales del proceso histórico que la expresión artística refleja. Aplicar esos términos a América Latina puede parecer completamente inapropiado, dando la impresión de que no se han tenido en cuenta los factores históricos, lo que ha originado que los escritores y los artistas americanistas cada vez consideren más que las

frías formas «culturales» y racionales de Europa siguen sobreponiéndose y limitando las realidades espontáneas y «naturales» de América.

España aportó a Europa la novela picaresca y Don Quijote, pero también fue el imperio de la Inquisición que prohibió escribir y difundir narraciones de ficción en sus territorios americanos, sobre todo si trataban de los habitantes naturales de América, los indios. Por lo tanto, fue a la vez lógico y profundamente irónico que la primera obra literaria notable que apareció en Hispanoamérica tras la independencia fuera una novela picaresca, *El periquillo Sarniento* (1816), del mexicano José Joaquín Fernández de Lizardi (1776-1827). Esta novela, utilizando temas y expresiones populares en un claro gesto de independencia literaria (que fue una característica de la función genérica de la novela de aquella época), examinó en tono satírico el oportunismo y la corrupción y por primera vez observó la estructura y los valores de la sociedad mexicana del momento. Lizardi, que se denominó *El Pensador Mexicano* (el título de su primer periódico, aparecido en 1812), fue periodista, político, burócrata y hombre de letras; él y su generación forjaron la estrecha relación entre periodismo y literatura que se ha mantenido en el continente hasta hoy. Además de artículos periodísticos, Lizardi publicó innumerables folletos satíricos y panfletos reclamando la libertad de expresión y reivindicando para la aún joven prensa el papel de orientadora del gusto y de la opinión del público: «La opinión pública y la libertad de imprenta son el bozal y el freno con que se contiene a los déspotas maliciosos y tontos».[1] Aunque parezca irónico, si encubría sus ideas por medio de la ficción no era por una razón artística, sino para evitar la censura, la cárcel o consecuencias aún peores. Su variada obra constituye uno de los retratos más completos de las ambigüedades y de las turbulencias de la época. Parece natural compararle con el argentino Bartolomé Hidalgo (1788-1828) que, a través de los «cielitos» y de los diálogos de gauchos sobre la política del momento —la época revolucionaria—, expresó gráficamente el lenguaje y la mentalidad de la época. Sin embargo, el ingenio de Lizardi y el humor popular de Hidalgo eran casos excepcionales. En el periodo neoclásico, lo corriente fueron los himnos heróicos, las odas patrióticas, las elegías, los madrigales, los epigramas, las fábulas, las comedias y las tragedias basados en el arte poético de Horacio, Boileau y Luzán. Al estar alejado de las emociones y de las costumbres que inspiraban y condicionaban estas obras, al lector actual le puede resultar difícil identificarse con ellas; no obstante, la mayor parte de la producción literaria del periodo revolucionario era de este tipo. Dado que el neoclasicismo se asociaba a la política cultural de los imperios español y portugués, los escritores latinoamericanos empezaron progresivamente a relacionar el neoclasicismo con las versiones más conservadoras de las doctrinas ilustradas y con el autoritarismo derivado de la Revolución francesa. Por lo tanto, no es sorprendente que los escritores buscaran nuevas formas expresivas. Encontraron que el romanticismo europeo parecía estar pensado para ellos; el romanticismo, con su combinación de pasión política y de sentimentalismo individual, dejó su huella inolvidable en las letras y en el arte

1. Extraído de su último periódico, el *Correo Semanario de México*, citado por Carlos Monsiváis, *A ustedes les consta. Antología de la crónica en México*, México, 1980, p. 19.

latinoamericanos precisamente porque expresó la historia de las primeras décadas de las nuevas repúblicas. Germán Arciniegas hasta ha llegado a afirmar: «Las repúblicas que románticamente surgen en el Nuevo Mundo constituyen la grande obra, la obra maestra del espíritu romántico».[2] Por otro lado, Luis Alberto Sánchez, otro crítico actual, individualiza esta idea al señalar que Simón Bolívar, un individuo intrínsecamente romántico, fue una figura crucial para el arte latinoamericano: «¿Cuánto habría tardado nuestro romanticismo en definirse sin contar con el estímulo de un hombre y un escritor como Bolívar? Y, al revés, ¿en qué medida se habría realizado Bolívar, sin el aura literaria y romántica que lo rodea?».[3]

Los años de la preindependencia y de la independencia de Hispanoamérica fueron una época de viajeros, intelectuales, periodistas, poetas y revolucionarios. Muchos emprendieron estas actividades sucesivamente o todas a la vez y personificaron el ideal americanista de vivir, estudiar, trabajar y luchar fuera de sus países, como por ejemplo hizo lord Byron que denominó *Bolívar* a su barco y que soñaba con hacer un viaje a América, o como Garibaldi que lo hizo y que hasta que murió llevó un poncho americano como señal de rebeldía. La vida de hombres como el padre mexicano Servando Teresa de Mier (1765-1827), los venezolanos Francisco de Miranda (1750-1816), Simón Rodríguez (1771-1854), Bolívar (1783-1830) y Andrés Bello (1781-1865), o el guatemalteco Antonio José de Irisarri (1786-1868) fue de una grandeza tan extraordinaria como la de los europeos más destacados de la Ilustración y del periodo revolucionario. El ecuatoriano José Joaquín Olmedo expresó los ideales bolivarianos en verso: «Unión, oh pueblos, / para ser libres y jamás vencidos. / Esta unión, este lazo poderoso / la gran cadena de los Andes sea». Como se sabe, este proyecto idealista nunca se llegó a realizar («aramos en el mar»), pero su huella aún se percibe tanto en la política como en la literatura contemporánea. En aquellos primeros días —incluso antes de que se hubieran establecido las fronteras provisionales de las nuevas repúblicas—, muchos escritores, anticipándose al nuevo orden —que en teoría, pero no de hecho, sería criollo y burgués—, hubieran suscrito la declaración que en 1822 hizo José Cecilio del Valle (1778-1834), un hondureño que era un ardiente centroamericanista: «La América será, desde hoy mi ocupación exclusiva. América de día cuando escriba; América de noche cuando piense. El estudio más digno de un americano es la América». Después del periodo revolucionario, el americanismo perduró, pero entonces las preocupaciones nacionales tomaron prioridad, ya que tanto los individuos como las repúblicas vieron la necesidad de atender, aún sin desearlo, cuestiones prácticas.

Mientras tanto, varios autores ya habían empezado a buscar una nueva forma de expresión para transmitir su percepción de América. Lizardi, aunque era claramente más original que la mayoría de los escritores, todavía pertenecía a la Ilustración, de modo que le pareció que sus esfuerzos inmediatos debían dirigirse a ayudar a sus compatriotas a llenar las lagunas que tenían en su educación y a corregir sus fallos pasados y del momento, en vez de ocuparse de

2. Germán Arciniegas, *El continente de siete colores*, Buenos Aires, 1965, p. 391.
3. Luis Alberto Sánchez, *Historia comparada de las literaturas americanas*, Buenos Aires, 1974, II, p. 230.

la formación de la nueva cultura republicana. Si todos hubieran hecho como hizo Lizardi, es posible que se hubieran concebido, y llevado a la práctica, más proyectos realistas. El teatro experimentó una gran actividad en muchas regiones. Predominaron las obras que relacionaban insistentemente la buena moralidad y el patriotismo —hasta el punto que estos conceptos llegaron a parecer sinónimos—, pero hoy en día no se representa ninguna de ellas. Sólo la poesía lírica logró adaptarse a las nuevas circunstancias, de manera que actualmente los latinoamericanos todavía se acuerdan de varios de los poemas de Olmedo, de Bello y del joven cubano José María Heredia (1803-1839) y los valoran tanto como a los pocos cuadros más conocidos de Bolívar, Sucre y San Martín, o como a las representaciones de sus triunfos en los campos de batalla. Sin embargo, aparte de estos casos excepcionales, la mayor parte del inmenso panorama cultural carecía de vida.

José Joaquín Olmedo, el poeta más característico de la época, alcanzó una fama inolvidable con *La victoria de Junín. Canto a Bolívar* (1825). El poema trató un tema poco usual: el de las luchas por la independencia. Olmedo no fue capaz de elaborar convincentemente el tema, pero quizá esto era lo lógico. De todos modos, el famoso tronar de los cañones de los primeros versos es memorable a pesar de que esta fue la primera de muchas obras literarias hispanoamericanas que no tuvieron contacto directo con la realidad que pretendían representar. En la salva inicial, Olmedo, que no había visto la batalla, intentó recrearla disparando por todas partes, como el mismo Bolívar se vio obligado a señalar, «donde no sonó un tiro». Pasados unos años, Sarmiento también escribiría románticas evocaciones de la pampa argentina —sin haberla visto nunca— que tuvieron un influjo perdurable. En esto le emuló Rómulo Gallegos, su discípulo del siglo XX, que escribió *Doña Bárbara* (1929), una novela que pretendía hacer una representación auténtica de los llanos venezolanos, habiendo pasado allí sólo cinco días. En este sentido, Chateaubriand fue el antecedente más claro de todos, ya que situó *Atala* (1801) a las orillas del Mississippi, aunque (o quizá porque) nunca había viajado hasta tan lejos. Por ello no es extraño que algunos críticos, basándose en las obras de estos artistas e intelectuales, hayan llegado a la conclusión de que sobre América se ha soñado más de lo que se ha vivido.

Ni Olmedo ni el venezolano Andrés Bello, su coetáneo más importante, no introdujeron innovaciones ni en la versificación ni en el estilo; su poesía continuó siendo básicamente neoclásica, esto es: moderada, armoniosa, ejemplar e impersonal. Lo que cambió fueron los temas o, más concretamente, la actitud hacia ellos. Los temas nuevos fueron: la naturaleza americana —otra vez virginal, tal como la habían encontrado los españoles cuando la conquistaron (y que ahora pertenecía a unos nuevos dueños)—, el indio —a quien no se consideraba un bárbaro ni un trabajador forzado, sino que se le veía como un buen salvaje preparado para ser liberado— y la liberación cultural y política que inauguraba un nuevo orden social. Bello, aunque no hubiera sido poeta, habría sido una de las figuras centrales de América Latina, pero lo fue (pareciéndose por todo ello al brasileño José Bonifácio de Andrada e Silva). En su *Alocución a la poesía* (1823), Bello vaticinó la victoria de las fuerzas revolucionarias e inició con fuerza la independencia literaria de Hispanoamérica. Más tarde el escritor argen-

tino Juan María Gutiérrez la utilizó como obra introductoria de su *América poética* (Valparaíso, 1846), la primera antología importante de poesía latinoamericana. De alguna manera, la *Alocución* guarda más relación con Virgilio y con Horacio que con Víctor Hugo, pero a la vez percibía claramente cuáles serían los grandes temas del futuro de América y apelaba a que la poesía dirigiera «el vuelo adonde te abre / el mundo de Colón su grande escena. / ... donde viste aún su primitivo traje, / la tierra, al hombre sometida apenas». Sin embargo, los pensados poemas de Bello —más elocuentes que poéticos, según Pedro Henríquez Ureña— fueron el primer exponente de que la naturaleza, la madre de la poesía, no aparecería en los versos del siglo XIX, de que había una «poesía sin poetas» según digo Luis Alberto Sánchez un siglo más tarde refiriéndose a la novela latinoamericana. Bello reclamaba que existiera lo que más tarde se llamó *nativismo* o *criollismo*, la forma literaria americana que fue apareciendo lentamente en los últimos años del romanticismo. En su segundo poema de importancia, *La agricultura de la zona tórrida* (1826), la descripción del paisaje americano y de su vegetación por un lado recuerda la evocación que el cura guatemalteco Rafael Landívar (*Rusticatio Mexicana*, 1781) había hecho con anterioridad o el *O Uraguai* (1769) del brasileño José Basílio de Gama, y por otro anticipa la también admirable *Memoria sobre el cultivo del maíz en Antioquia* (1868), escrita por el colombiano Gregorio Gutiérrez González (1826-1873) hacia finales de la época romántica. Sin embargo, durante mucho tiempo, a pesar de las apasionadas súplicas de Bello y a pesar de que hay muchas obras de antología admirables que la crítica actual pasa por alto, los paisajes regionales de América Latina se limitaron a ser telones de fondo o escenarios que nunca llegaron a jugar un papel importante en la producción literaria de la época. A excepción de Brasil, donde el ambiente social y literario era distinto y donde prevalecían las tradiciones portuguesas, hubo poca interiorización del paisaje. A la vez, hay que señalar que gran parte de la crítica que menosprecia la poesía y la prosa hispanoamericanas del siglo XIX por ser descriptivas o unidimensionales está poco pensada y es superficial. En la literatura española peninsular había poca, o casi ninguna, tradición de observar la naturaleza, y si los europeos que viajaron al Nuevo Mundo en esta época plasmaron sus paisajes y sus gentes fue porque sus obras implícitamente comunicaban la visión parcial del forastero. En cambio, los latinoamericanos no buscaban expresar la realidad en su literatura y en su arte, sino que, al mismo tiempo que buscaban temas para sus himnos nacionales, sus banderas y sus escudos, querían expresar imágenes simbólicas como el indio, el gaucho, los Andes o las selvas tropicales.

Tanto Bello como Olmedo eran hombres de mediana edad, ya maduros, cuando escribieron sus poemas más conocidos y estaban demasiado arraigados en el pensamiento ilustrado, para poder renunciar a su formación neoclásica. Sin embargo, los dos tuvieron la buena fortuna de ser testigos de lo que Olmedo denominó el triunfo del cóndor de los Andes sobre el águila española en el sur del continente. Hubo otros revolucionarios que no tuvieron tanta suerte. Uno de los más respetados fue el joven peruano Mariano Melgar (1791-1815), un rebelde que fue ejecutado por los españoles. Melgar, tras haberse formado en la tradición clásica, escribió versos de amor. Hoy en día sus poemas todavía se recitan en Perú y sus apasionados *yaravíes* de estilo inca le convirtieron, según Henrí-

quez Ureña, en «el primero que intentó de modo sistemático dar salida en versos españoles a sentimientos indios».[4] En su famosa «Oda a la Libertad» entrevió un nuevo mundo en el que los intelectuales y el pueblo se unirían: «Despotismo severo, / horribles siglos, noche tenebrosa, / huid, la india llorosa, / el sabio despreciado, el orbe entero, / sepan que expiró el mal; y que hemos dado / el primer paso al bien tan suspirado. / ... y los que "país oscuro" / a mi suelo llamaron, / mirándole en prodigios tan fecundo, / ahora sí es, dijeron, nuevo mundo». Melgar murió antes de que aquel mundo se hiciera realidad, pero su poesía juvenil y apasionada le sitúa como un auténtico precursor de él.

El cubano José María Heredia también tuvo una vida trágica, si bien de manera distinta a la de Melgar; fue el poeta lírico más auténtico del periodo y el gran poeta del exilio, especialmente por sus poemas «Vuelta al sur» e «Himno del desterrado», ambos de 1825. Los críticos no están de acuerdo en cómo calificar sus obras, pero muchos consideran que fue el precursor o quizá hasta el iniciador del romanticismo latinoamericano. Su precocidad junto al fracaso de sus ideales políticos y a su destino trágico han contribuido a que se aceptara esta definición, a pesar de que él partía claramente de una perspectiva neoclásica. Tanto *En el teocalli de Cholula* (1820), escrito a los diecisiete años, como *Niágara* (1824), inspirado en parte en Chateaubriand, han llegado a ser símbolos literarios de la grandeza natural de América Latina y de su inminencia histórica. Al darse cuenta de que la lucha por la independencia no iba a triunfar en Cuba, Heredia cambió de domicilio varias veces —residió en los Estados Unidos, en Venezuela y en México— y finalmente cayó en la desesperación. En «La tempestad» (1822) ya se lamentó: «Al fin, mundo fatal, nos separamos: / el huracán y yo solos estamos»; y en «Desengaños» (1829) criticó la pasividad de sus compatriotas y reconoció que se había resignado a la desesperación y a la vida doméstica («De mi azarosa vida la novela / termina en brazos de mi dulce esposa»). No llegó a saber que aquellos que consiguieron la liberación política más tarde se lamentarían de la forma en que después de mediados de siglo ésta se disipó en muchas de las nuevas repúblicas.

La evolución de Brasil fue menos turbulenta y más productiva. Como fue la única colonia portuguesa en el Nuevo Mundo, la identidad literaria de Brasil, como expresión nacional propia, se formó pronto, coincidiendo con el auge del *arcadismo* neoclásico —la literatura pastoral—; de 1770 a 1820, aproximadamente, primero pasó de Minas Gerais a Río de Janeiro, extendiéndose después a Pernambuco. Por otro lado, Brasil fue el escenario de la Inconfidência Mineira (1788-1789), una de las primeras muestras del pensamiento más avanzado de Europa y de América. El escritor más destacado del periodo fue José Bonifácio de Andrada e Silva (1763-1838), que estaba profundamente comprometido con la independencia literaria de Brasil y a la vez fue el patriarca de la relativamente pacífica independencia política que Brasil consiguió en 1822. Fue un ilustrado que se distinguió en los aspectos pedagógicos y científicos y que ocupó varios puestos administrativos de importancia en Portugal y en Brasil. Su evolución literaria partió de un clasicismo virgiliano que luego evolucionó a un romanticis-

4. Pedro Henríquez Ureña, *Las corrientes literarias en la América hispánica*, México, 1949, p. 112.

mo casi byroniano; sus versos patrióticos quizá fueron sus obras más representativas. Parecido en algunos aspectos a Miranda y a Bello, posiblemente fue uno de los hombres de letras más leídos y más productivos de América Latina durante aquellos años.

De la década de 1820 a la de 1870, América Latina experimentó un periodo de violentas y a veces pocos coherentes disputas sobre cómo se debería reestructurar la sociedad. Predominaban los intereses rurales con sus caciques y sus oligarcas regionales, pero el proyecto de la época era claramente urbano y burgués. Se adoptó el liberalismo, se abolió la esclavitud en todos los países excepto en Brasil y en Cuba, y progresivamente se modificó el sistema educativo y la cultura sobre bases nacionales. En la mayoría de las regiones, al principio la actividad artística (excepto la literatura) decayó o languideció porque requería cierto nivel de riqueza, de inversiones y de una estabilidad que en general no se consiguieron en Hispanoamérica (salvo en el caso de Brasil) hasta los años setenta o incluso más tarde. Se construyeron pocos edificios importantes y se hicieron pocos encargos oficiales, aparte de las tradicionales composiciones religiosas destinadas a las iglesias. Las academias que se fundaron en algunas ciudades a finales del periodo colonial no se apartaron de las versiones menos imaginativas del estilo y de las normas neoclásicas. Se tardó en percibir la función política del arte con la única excepción de Brasil, donde la continuidad monárquica y aristocrática hizo que Río de Janeiro se reconstruyera según el estilo neoclásico francés. En cambio, la literatura conservó todas sus funciones tradicionales y adquirió algunas nuevas. La mayor parte de los escritores más reconocidos del siglo XIX llevaron una vida muy activa. Cuando se detenían a observar el ambiente que les rodeaba, estos patriotas y revolucionarios se encontraban con un continente enorme y primitivo que muchas veces les parecía menos acogedor de lo que ellos recordaban; por lo menos así lo explicaba Bello, hablando de los recuerdos y de los sueños de su exilio londinense. Era un continente vacío y excesivamente rural y agrícola cuya única industria importante era la minera. En 1850, la población total de América Latina era de unos 30 millones de habitantes desparramados por veinte países. La mayoría de las ciudades se parecían todavía mucho a como habían sido durante la época colonial; con la excepción de Río de Janeiro, que casi llegaba a los 200.000 habitantes, sólo las ciudades de México, La Habana y Salvador (Bahía) tenían más de 100.000 habitantes.

Como que el proyecto de la época consistía en construir nuevas repúblicas con nuevas culturas, primero trataremos de la arquitectura. A finales del siglo XVIII, la arquitectura neoclásica predominaba por todo el mundo occidental. En la América Latina de principios del siglo XIX se le dio una acogida particularmente buena porque se la identificaba con la Revolución francesa (los liberales dieron menos importancia a su relación con el imperio de Napoleón). En cambio, el barroco se asociaba con España y Portugal, aunque puede parecer no del todo razonable ya que la tensión existente entre la estructura y la ornamentación, característica de sus versiones latinoamericanas, puede considerarse un indicio de rebeldía. El barroco había unido el arte latinoamericano y a medida que el continente se volvió más accesible —o mejor dicho vulnerable— a las influencias

europeas (además de serlo ante las españolas y las portuguesas) el neoclasicismo, en la arquitectura y en la pintura, y luego el romanticismo, en otros campos, dieron una función secular al arte y reforzaron su unidad.

En unas pocas ciudades latinoamericanas, particularmente en aquellas que como Buenos Aires tenían poca arquitectura colonial importante, la lucha por la independencia estimuló las innovaciones arquitectónicas hasta el punto de que éstas llegaron a simbolizar el rechazo al colonialismo. Muchos de los edificios de Buenos Aires se construyeron siguiendo principios que no eran hispánicos y con frecuencia se emplearon arquitectos franceses, italianos e ingleses. Sin embargo, hay que reconocer que este proceso ya había empezado a finales de la época colonial. Las formas más frías y racionales del neoclasicismo ya se veían, por ejemplo, en el Palacio de la Minería de la Ciudad de México, construido por el español Manuel Tolsá (1757-1816), que también fue el escultor de la estatua ecuestre de Carlos IV. La cúpula y las torres que Damián Ortiz de Castro (1750-1793) proyectó para la catedral metropolitana de la Ciudad de México, las iglesias y las grandes casas que Francisco Eduardo Tresguerras (1759-1833), un discípulo de Tolsá, construyó en la región del Bajío de México, y el Palacio de la Moneda de Santiago de Chile que el arquitecto italiano Joaquín Toesca (1745-1799) edificó a finales del siglo XVIII también ponen de manifiesto la influencia neoclásica. A la vez, es asimismo importante reconocer que la prolongada existencia de la arquitectura colonial sólo dominó en términos cuantitativos y que, debido al valor que le conferían los conservadores, la arquitectura latinoamericana después de la independencia continuó en general siendo inevitablemente provincial (hasta la década de 1930). A diferencia de Brasil, la mayor parte de las nuevas repúblicas eran demasiado pobres para emprender un proceso de reconstrucción de grandes dimensiones en el llamado periodo anárquico que transcurrió entre las décadas de 1820 y 1860. Las innovaciones siguieron normalmente los dictámenes del neoclasicismo, lo cual por un lado puso de manifiesto que la nueva elite ascendente había adoptado el racionalismo y el positivismo europeos y por otro mostró cómo se concebía entonces el futuro político y social de las sociedades latinoamericanas. No hay nada que refleje con más claridad que la arquitectura cuál era la naturaleza de los proyectos del siglo XIX; no hay nada que haga más evidente que se habían escogido la Ilustración y Francia, concretamente el Versalles de Luis XIV y el París de Napoleón, como modelos culturales e ideológicos para América Latina. Así como la presencia de los monasterios o de las fortalezas es un hecho ineludible en cualquier reconstrucción del periodo colonial, las academias neoclásicas, el edificio que contenía la cultura latinoamericana del siglo XIX, se mantuvieron a pesar del aparente predominio del romanticismo, primero, y del modernismo, más tarde, y su influencia en el arte perduró. (En México, la Academia de San Carlos, fundada en 1785, sobrevivió y llegó a jugar un papel importante en el mundo artístico institucional hasta bien entrado el siglo XX.) Si el barroco representó la unión, quizá contradictoria, entre el Estado y la Iglesia, el neoclasicismo en cambio simbolizó las libertades burguesas y la sociedad civil, la extensión de la educación secular y el proceso general de integración dentro de la órbita más amplia del mundo europeo. Por este motivo, Bolívar y Rivadavia invitaron a educadores europeos como Lancaster y Thompson a Caracas y a Buenos Aires ya en la

década de 1820; a la vez, muchos arquitectos italianos y franceses fueron allí y construyeron edificios neoclásicos al lado de estructuras coloniales de la misma manera que los españoles habían construido encima de los monumentos precolombinos. Ya en 1816, durante la estancia de Dom João en Río de Janeiro, llegó una delegación francesa de Bellas Artes dirigida por Joachim Lebreton (1760-1819) para ayudar a proyectar un plan general de construcción para los años siguientes y efectivamente terminó por establecer las normas de la política artística que se siguieron hasta finales de siglo. Auguste-Henri-Victor Grandjean de Montigny (1776-1850) fue el principal arquitecto; diseñó la Academia de Bellas Artes de Río además de otros muchos edificios. Más tarde, Louis Léger Vauthier construyó el teatro Santa Isabel en Recife, el Belém en Pará y el São Luís en Maranhão. Tanto los arquitectos como los otros artistas italianos influyeron en la mayoría de las repúblicas hispanoamericanas hasta la década de 1870, pero después se impusieron los modelos franceses, si bien ya en 1823 el arquitecto francés Prosper Catelin (1764-1842) concluyó la fachada de la catedral de Buenos Aires en estilo neoclásico, unos setenta años después de haberse empezado las obras. Otro francés, François Brunet de Baines (1799-1842), fundó la primera escuela de arquitectura de Chile, y fue un chileno, el reconocido escritor y pensador Benjamín Vicuña Mackenna (1831-1886) quien más tarde rediseñó el centro de la ciudad y se ganó el apodo de «el Hausmann chileno».

La transición del barroco americano con su especial combinación de elementos sacros y profanos —que ocultaban y a la vez manifestaban muchas tensiones y contradicciones— al racionalismo y al positivismo neoclásicos también significó el paso a una arquitectura muy jerarquizada en su simbolismo. Esto permitió y de hecho impuso un estilo académico cada vez más tiránico en el arte latinoamericano que a largo plazo llegó a ser reaccionario y anticuado, características de las que no pudo escapar hasta la primera guerra mundial, es decir, hasta un siglo más tarde. Debido en parte a este motivo, artistas de diversos campos han llegado a la conclusión de que el barroco, en el que el instinto y la intuición juegan un papel muy importante, es la expresión más auténtica del carácter mestizo del latinoamericano y que por lo tanto el arte colonial está más estrechamente ligado a la realidad latinoamericana que el arte posterior. Esta conclusión es discutible, pero no cabe duda de que la ornamentación barroca ofrece un campo más vasto para la hibridación y el sincretismo que cualquier variante del estilo clásico.

La Misión Artística Francesa de Río despreció las excelentes obras del arquitecto y escultor brasileño Aleijadinho (1738?-1814) por ser «curiosas antigüedades góticas». Durante más de un siglo no se reconoció su auténtico valor y más bien fueron las ideas de los expertos extranjeros las que marcaron las pautas de la arquitectura y de las artes plásticas brasileñas durante la mayor parte del siglo XIX, lo cual plantea otro problema a los historiadores del arte. Se han distinguido dos tendencias en el arte hispanoamericano de principios del siglo XIX hasta el presente: la tendencia americanista-nativista por un lado y la europea-cosmopolita por otro. Sin embargo, en muchas ocasiones esta división ha planteado, más que ha resuelto, dificultades. En el último siglo surgió otro tipo de problema provocado por una situación que no había existido durante el periodo colonial: dentro del arte latinoamericano se abrió una ancha, prácticamente

insalvable, brecha entre el arte culto y el popular o semiculto. Por supuesto que al arte popular no se le reconocía una tradición histórica, ya que no fue hasta la década de 1840 que algunos europeos influidos por el romanticismo empezaron a concebir la idea del folklore. Los latinoamericanos tardaron mucho en asimilar estas ideas y pasaron la mayor parte del siglo XIX intentando reprimir u ocultar su arte y su música folklórica que consideraban primitivos e implícitamente vergonzosos. Esto se mantuvo así hasta que finalmente surgieron fuertes movimientos regionalistas y hasta que el socialismo hizo su primera aparición en el escenario latinoamericano. En el caso de la pintura, por ejemplo en México, fueron los artistas posteriores como Diego Rivera quienes reconocieron el valor de los grabadores populares como Posada o Gahona; de la misma manera, Frida Kahlo restauró la tradición popular de la pintura mural estilo pulquería. En Perú, también fueron los artistas y no los críticos quienes reconocieron la aportación de «El mulato Gil» (José Gil de Castro, 1785-1841) a las culturas peruana y chilena después de la independencia, o la del conocido artista popular Pancho Fierro (1803-1879) ya más avanzado el siglo. En Latinoamérica, la inmensa mayoría de la crítica de arte era provincial y subjetiva; se ocupaba casi exclusivamente de los aspectos históricos, biográficos y generalmente «literarios» y no mostraba tener mucha intuición estética. La mayor parte de la crítica se publicaba en los periódicos y los críticos eran generalmente poetas o escritores y, por tanto, de hecho no existía la crítica estrictamente plástica. El gran escritor, pensador y futuro presidente de Argentina Domingo Faustino Sarmiento (1811-1888) fue uno de los primeros críticos de arte del continente y seguramente el primero de Argentina, mientras que Vicuña Mackenna fue uno de los primeros de Chile. En Buenos Aires, entre los años 1817 y 1829 hubo las primeras exposiciones, pero en la segunda mitad del siglo en la mayor parte de las otras ciudades hubo muy pocas.

A pesar del predominio inicial del neoclasicismo en la arquitectura y de la influencia de las academias en las artes plásticas, la búsqueda de una literatura y de un arte nacional fue constante. Como ya se ha comentado (en el caso de Bello y de Sarmiento), esta fue una cuestión muy importante para el continente desde que se independizó, aunque se tardó mucho en encontrar la solución. Durante la mayor parte del siglo XIX, la pintura latinoamericana fue casi exclusivamente descriptiva. Por ejemplo, la pintura brasileña, que se desarrolló especialmente poco en el periodo colonial (a diferencia de la música, la escultura y la arquitectura), después de la independencia en 1822 inició una tendencia conscientemente más nacionalista. En cambio, el nacionalismo expresado por los profesores franceses e italianos produjo muchas veces una versión insípida de un arte con pretensiones «universalistas», pero que más bien era profundamente europeo. La pintura que se hacía en las academias, al representar a personajes y sucesos históricos, seguía las normas del estilo de David o de Ingres. El gobierno imperial invitó a profesores de París y Roma a que fueran a Brasil y becó a artistas jóvenes para que viajaran y estudiaran en Europa. El más importante de los artistas inmigrantes fue Nicolas Antoine Taunay (1755-1830) que llegó con la Misión Artística Francesa y pintó muchos retratos y paisajes, entre ellos *O morro de Santo Antônio em 1816*. Jean Baptiste Debret (1768-1848), además de sus conocidos cuadros sobre la vida de los esclavos, retrató a João VI y pintó el

Sagração de D. Pedro I y el *Desembarque de D. Leopoldina, primeira Imperatriz do Brasil.* La pintura brasileña en sí realmente no empezó hasta la década de 1840 cuando Jean Léon Pallière Grandjean de Ferreira, nieto de Grandjean de Montigny, volvió a Brasil después de haber pasado la mayor parte de su juventud en Francia e impresionó al mundo artístico con las técnicas europeas más modernas. Manuel de Araújo Pôrto Alegre (1806-1879), barón de Santo Angelo —que a la vez era un conocido poeta—, fue un discípulo destacado de Debret conocido sobre todo por su *Coroação de D. Pedro II.* Esta obra, sin embargo, pertenecía al estilo menos atrevido de la pintura de corte; por otro lado, también las obras de los artistas más competentes posteriores como Vítor Meireles (1832-1903), Pedro Américo (1843-1905), José Ferraz de Almeida Júnior (1850-1899) y Rodolfo Amoêdo (1857-1941), el estancado academicismo europeo continuó dominando en Brasil hasta bastantes años después de que se implantara la república en 1889.

En otros países, el acontecimiento más significativo de la primera mitad de siglo, después de la independencia, también fue la llegada de una serie de artistas europeos, atraídos por los tipos pintorescos, las escenas, las costumbres y los paisajes del continente recién liberado. Artistas como Vidal, Fisquet, Nebel, Verazzi, Menzoni y, sobre todo, el alemán Johann-Moritz Rugendas (1802-1858) y el francés Raymond-Auguste Quinsac de Monvoisin (1790-1870), fueron a América a trabajar, a enseñar y a escribir y tuvieron una importancia en el arte latinoamericano superior al peso que tuvieron en su propio país o en la historia del arte. Con frecuencia enviaban sus obras a sus países de origen para que las reprodujeran o las vendieran a coleccionistas de lo pintoresco. En Chile, por ejemplo, hubo artistas como el oficial de la marina inglesa Charles Wood (1793-1856) que pintó escenas marítimas de Valparaíso, como Rugendas, que vivió en Chile entre 1834-1845 después de haber estado en Brasil y México y que fue amigo de Andrés Bello, como Monvoisin, que también estuvo allí en la década de 1840, y como E. Charton de Treville (1818-1878). Son los autores de la mayor parte de los cuadros que más tarde se utilizaron para ilustrar la historia de Chile de aquella época. Hasta la década de 1870 no aparecieron artistas del país importantes. En México, los pintores más importantes del periodo fueron el catalán conservador Pelegrí Clavé (1810-1880), que Santa Anna llevó a México en 1846 para reorganizar la Academia, y el italiano Eugenio Landesio (1810-1866), conocido por sus paisajes románticos como *Chimalistac*, *Valle de México* y *Vista de la Arquería de Matlala*, expuestos en 1857. Landesio también fue el maestro de José María Velasco (1840-1912), el pintor mexicano más importante del siglo XIX. Estos pintores extranjeros fueron muchas veces los primeros en documentar los primeros años del periodo republicano, mientras que los artistas nacionales —por ejemplo, el colombiano Ramón Torres Méndez (1809-1885) o el venezolano Martín Tovar y Tovar (1828-1902)— tardaron bastante en adoptar los géneros y los estilos que estos europeos, normalmente más románticos, habían introducido.

La mayoría de los pintores, incluso los que no pintaban lo popular, consideraban que sólo la pintura costumbrista podía expresar el arte nacional. En Argentina, Carlos Morel (1813-1894) fue el pintor nacional más importante; a finales de la década de 1830 y a principios de la de 1840 pintó los retratos de

Rosas y de su madre, pero se le conocía más por sus cuadros de gauchos, de indios y de costumbres locales como *La carreta*, *Payada en una pulpería*, *La familia del gaucho* o *Cacique pampa y su mujer*. Estas obras, muchas de las cuales aparecieron por primera vez en su álbum *Usos y costumbres del Río de la Plata* en 1844, han sido reproducidas en innumerables ocasiones. En estos cuadros y en los de otros pintores argentinos como Carlos Pellegrini (1800-1875) se representaba un pintoresco y variado mundo social y natural, pero la pintura en el fondo resultaba unidimensional. Observaban su entorno —aunque desde luego lo más importante es que, de hecho, no era su propio entorno— a través de una óptica parcialmente europea, pero normalmente iban más allá que los hombres de letras, debido en gran parte a que se movían en un círculo social más amplio que el de las tertulias que a menudo era el único que frecuentaban los escritores. De hecho, igual que sucedía en España y en otras partes de Europa, muchos de los poetas y escritores costumbristas que representaban lo pintoresco y lo picaresco desarrollaban su capacidad de observación a partir principalmente de los pintores. Por ejemplo, Esteban Echeverría (1805-1851), el romántico más importante de Argentina, que había asistido a las clases de arte con Morel cuando ambos eran estudiantes, posiblemente para escribir su brutal novela *El matadero* (1838) se inspiró en el cuadro del pintor inglés Emeric Essex Vidal.

El retrato se había desarrollado lentamente en el siglo XVIII, pero durante las seis primeras décadas del siglo XIX se extendió muy deprisa. El neoclasicismo fomentó un estilo de retrato austero y de gran tamaño, tal como se ve en las obras de los pintores europeos que allí fueron, como Rugendas. De hecho, la mayoría de los artistas se mantenía retratando a la burguesía ascendente, aunque por supuesto esta actividad descendió de golpe poco después de 1860 cuando se extendió el daguerrotipo, lo cual provocó que muchos pintores como Morel y Prilidiano Pueyrredón (1823-1870) en Argentina se hicieran fotógrafos. Pueyrredón era hijo de un general famoso y, a diferencia de la mayoría de los pintores, pertenecía a la elite y pasó mucho tiempo en Europa donde le influenciaron David y Delacroix. Fue un pintor prolífico; se le conocen 200 cuadros, de los cuales la mitad son óleos. Su retrato de Manuelita Rosas vestida en rojo federal (1850) es el más famoso, pero también pintó otros retratos notables: el de Rosas (1848), el de su amigo don Miguel J. de Azcuénaga (1864), ambos del natural, al igual que los de Rivadavia y Garibaldi. Pueyrredón, hombre representativo de su época, en realidad era un arquitecto e ingeniero competente que, después de volver de un segundo viaje a París, proyectó muchos de los edificios públicos que se construyeron en Buenos Aires y en sus alrededores entre 1854 y 1864. También pintó paisajes tan conocidos como *Un alto en el camino* (1861) y *San Isidro* (1867), además de numerosos cuadros de costumbres del país.

Con el progresivo predominio del romanticismo en las artes plásticas y en las letras, pintores como el argentino Pueyrredón, el brasileño Almeida Júnior, el mexicano Velasco y el uruguayo Juan Manuel Blanes (1830-1901) lograron salirse del estilo académico, descriptivo o sencillamente costumbrista y evolucionaron hacia una pintura más individualista y en cierta medida, dentro de lo que entonces era posible, a un estilo nacional. En la segunda mitad de siglo, cuando se había asimilado el romanticismo más profundamente y cuando éste dejaba paso al naturalismo de Courbet, algunos pintores, influidos a veces por los hallazgos

de las expediciones arqueológicas (por ejemplo, las de J. L. Stephens y E. G. Squier), hicieron los primeros intentos de inspirarse, sobre bases históricas pero formalmente románticas, en sus raíces indígenas. Por ejemplo, el peruano Francisco Laso (1823-1869), al relacionar la identidad nacional con la individual en cuadros como *El habitante de la cordillera* (1855), parece anticipar el indigenismo.

En música, casi no se concibió un estilo nacional hasta avanzada la segunda mitad del siglo, cuando los conservatorios y otras instituciones de formación musical ya habían evolucionado y se estaban formando nuevos centros. Hasta entonces, la formación de las bases de la música nacional normalmente había quedado en manos de los maestros de capilla de las grandes catedrales como José Maurício Nunes Garcia (1767-1830) y Francisco Manuel da Silva (1795-1865), en el caso de Brasil, o como José Antonio Picasarri (1769-1843), en el de Argentina. A menudo formaron academias de música, sociedades filarmónicas y orquestas de cámara para asegurarse de que las corrientes patrióticas o nativistas no apartaran demasiado a la música de su base religiosa. Después de la independencia, José Mariano Elízaga (1786-1842) dominaba el ambiente musical de México y en aquel siglo tan patriarcal le consideraron «el padre de la música mexicana». Se decía que San Martín cantaba bastante bien y que hasta había entonado la *Marcha patriótica* de Parera ante una muchedumbre en Santiago de Chile en 1818. Juan Bautista Alberdi más tarde escribió varias piezas de salón para piano. En Brasil, el mismo Pedro I compuso el «Himno de la Independencia» brasileña, además de una ópera cuya obertura se representó en París en 1832. Para entonces, el minué, la mazurca, la polca y el vals habían llegado a América Latina; este tipo de piezas se asimilaron rápidamente y pronto salieron versiones y variaciones locales.

Pero aunque había personas que se interesaban por la música, después del periodo dominado por los maestros de capilla, los que controlaron las representaciones públicas y la evolución de la música fueron extranjeros. En Chile, como un caso excepcional, había una fuerte influencia alemana, pero tanto allí como en otras partes la ópera italiana fue popular desde principios del siglo XVIII y siguió dominando el ambiente musical al principio a través de Rossini y Bellini. Normalmente, los nuevos teatros se abrieron pensando en la ópera ya que, incluso en las repúblicas más grandes, sólo fue posible interpretar obras de cámara y sinfonías en el último cuarto de siglo. Además de la ópera, la mayoría de las actuaciones musicales consistieron en recitales de piano y de canto y en teatro musical, sobre todo en representaciones del «género chico» español —zarzuelas y sainetes— que normalmente representaban compañías españolas que estaban de gira.

La música de Argentina y Brasil es la más interesante de este periodo. En Argentina, al igual que en otras partes, sobre todo gustaba la música patriota junto con los *cielitos* que eran más locales. A la vez, a partir de 1830, la música de salón europea se extendió rápidamente, siendo un contrapunto algo irónico a la música rural de los grandes *payadores* gauchos y a los *gatos*, *vidalitas* y *tristes* de la pampa. Pero a pesar de que en aquel periodo a esta música folklórica se la consideraba llena de espontaneidad primitiva, es evidente que tenía antecedentes europeos. Por otro lado, los gauchos, por mucho que la literatura coetánea les considerara bárbaros, no vivían tan al margen de la sociedad como los indios y

los negros que predominaban en otros países. Por lo tanto, no es sorprendente que la zona del Río de la Plata —incluso antes de la avalancha de inmigrantes europeos de finales de siglo— al desarrollar su cultura musical siguiera principalmente las corrientes europeas. Además, Buenos Aires siempre acogió con gusto las óperas italianas que a partir de la década de 1820 se representaron con regularidad —el *Barbero de Sevilla* de Rossini se estrenó en 1825— y hacia 1850 en Buenos Aires ya se interpretaban unas 24 óperas cada año. En el siglo XIX, se abrieron más de una docena de teatros en la ciudad, incluido el Teatro Colón que se inauguró en 1857. Con el tiempo, Buenos Aires llegó a ser una capital operística de categoría mundial.

En Brasil, donde el desarrollo de la cultura pasó por una serie de transformaciones más orgánicas que revolucionarias, la ópera aún fue aceptada con más facilidad. El traslado de la corte portuguesa a Río de Janeiro en 1808 y el establecimiento de un imperio independiente en 1822, si bien inicialmente restringieron la creatividad que había existido en los últimos años del siglo XVIII, proporcionaron un ambiente en el que en las siguientes décadas se pudo evolucionar de una manera más continua y más estable que en otros países. Al padre mulato José Maurício Nunes Garcia, aunque principalmente era un excelente compositor de música sacra con obras tan admirables como la *Misa de Requiem* (1816), se le ha atribuido haber compuesto en 1809 la primera ópera brasileña, *Le du gemelle*. En la década de 1840 su discípulo Francisco Manuel da Silva reorganizó la orquesta de la Capilla Imperial, impulsó la actividad musical de la capital y estableció el conservatorio nacional de música en 1847. En 1856, Manuel de Araújo Pôrto Alegre, el conocido poeta y pintor, redactó el texto portugués para acompañar la música de Joaquim Giannini, un profesor italiano del conservatorio, creando así *Véspera dos Guararapes*. En 1860, Elias Alvares Lôbo dio un paso más al componer la música para la ópera *A noite de São João* que se representó en la nueva Ópera Lírica Nacional; la obra se hizo sobre un libreto basado en los poemas narrativos de José Martiniano de Alencar (1836-1896), el novelista más importante de la época. Al año siguiente tuvo lugar un suceso aún más importantes: la representación de *A noite do castelo*, la primera obra de Antônio Carlos Gomes (1836-1896) que fue el compositor latinoamericano del siglo XIX de más éxito; su obra más famosa *Il Guarany* (1870), basada en la ya famosa novela de Alencar *O Guarani* (1857), es la única ópera latinoamericana que hoy en día todavía forma parte del repertorio internacional.

Se ha prestado poca atención a la historia del teatro latinoamericano del siglo XIX y a primera vista podría parecer que hubo pocos, o casi ningún teatro, obra o autor teatral. Sería una conclusión completamente errónea, aunque es evidente que los teatros se encontraban sobre todo en las capitales provinciales o nacionales y que la calidad de las obras parece haber sido bastante baja. Además, como ya se ha comentado, la mayor parte de los teatros se abrieron con la intención de representar ópera u obras musicales ligeras. No obstante, el teatro —cuando la literatura aún no había adquirido el papel esencialmente privado que la caracteriza hoy en día— ocupó un lugar central dentro de la actividad literaria, teniendo, como estimuladora de la imaginación, una función parecida al cine o a la televisión actuales. Por esto, cuando el joven Sarmiento llegó a

Santiago de Chile por primera vez en 1841, la ciudad le pareció un «teatro» lleno de personajes desconocidos en que se le pedía que actuara.

En la Ciudad de México, por ejemplo, en la década de 1820 ya se representaban obras en dos teatros, uno de los cuales servía para recaudar fondos para el hospital; el otro se construyó sobre el antiguo local de peleas de gallos y la gente aún lo relacionaba con su anterior actividad. En 1821 se presentó la obra *México libre* en el Coliseo Nuevo (fue el año del triunfo de Iturbide), en que Marte, Mercurio y la Libertad juntos derrotaron en México al Despotismo, al Fanatismo y a la Ignorancia. En los años siguientes se representaron obras como *El liberal entre cadenas* o *El despotismo abatido*. La mayor parte de los empresarios y actores más destacados eran normalmente españoles y esta tradición sólo se interrumpió transitoriamente cuando se expulsó a los españoles en 1827. Manuel Eduardo de Gorostiza (1789-1851), un valiente luchador liberal y un autor teatral excelente —*Contigo pan y cebolla* es su obra más conocida—, fue uno de los desafortunados exiliados de este periodo. A pesar de la independencia aún funcionaba la censura, aunque se ocupaba más de cuestiones religiosas y morales que de las políticas. Ya en 1830, en la Ciudad de México, al igual que en Buenos Aires y en Río de Janeiro, la ópera era la diversión preferida de la clase alta. También actuaban compañías de ballet francesas, prestidigitadores y aeronautas extranjeros, se exhibían animales exóticos y más tarde aparecieron otras diversiones como el diorama de Daguerre en 1843 y la lucha libre en 1849. Casi todas estas actividades se efectuaban dentro o en frente de los teatros. Había llegado la época del empresario, y la aparición de los espectáculos profesionales no tardaría en llegar. A finales de la década de 1830 llegó el drama romántico procedente de Europa, sobre todo según el estilo de Hugo, y en 1840 ya empezaron a salir imitaciones mexicanas como *El torneo* de Fernando Calderón (1809-1845) o *Muñoz, visitador de México* de Ignacio Rodríguez Galván (1816-1842), otro joven romántico. Mientras tanto, las obras costumbristas del español Manuel Bretón de los Herreros llenaban los teatros de México, igual que durante más de medio siglo llenaban los de España y los de otras partes de América Latina.

Hay que decir que durante el siglo XIX y especialmente en el periodo romántico hasta la década de 1880, el teatro no sólo fue un hecho artístico sino que también jugó un papel muy importante en la vida social y muchas veces las críticas teatrales parecían que se preocupaban tanto del comportamiento del público y de las condiciones de la sala como de la obra y de su representación. Hace ya mucho tiempo que nadie se acuerda ni de la mayoría de las obras ni de sus autores, pero en la época en que prosperó el teatro romántico, ya fuera histórico o costumbrista, reflejaba la realidad del momento con más detalle que la novela o la poesía. Por ejemplo, en 1845, el reconocimiento por parte de los Estados Unidos de la independencia de Texas inspiró una obra mexicana titulada *Cómo se venga un texano*. A la vez, no se puede olvidar la prolongada influencia de España en la tradición teatral y musical. En la década de 1850, la zarzuela cobró nuevo vigor en la península y también pasó a Hispanoamérica, donde gozó de una gran popularidad, sobre todo en México. *Don Juan Tenorio* se representó en México en 1844, sólo seis meses después de su estreno en España y José Zorrilla, su autor, pasó mucho tiempo en la capital mexicana. En

el siglo XIX, muchas compañías de teatro y artistas notables extranjeros visitaron los países latinoamericanos cada vez con más frecuencia, aunque a veces ello les suponía grandes riesgos personales y varios murieron de enfermedades como el cólera y la fiebre amarilla.

En la década de 1850 se abrieron cuatro teatros más en la Ciudad de México y en 1858, en el Teatro Nacional, se representó por primera vez una ópera escrita por un compositor mexicano —esto, de hecho, era lo único que tenía de mexicano—: *Catalina de Guisa*, de Cenobio Paniagua (1821-1882). Poco después se estrenó *Un paseo a Santa Anita*, una ópera cómica sobre las costumbres nacionales que tuvo un gran éxito de la noche a la mañana y fue el precedente de las «revistas» que más tarde tuvieron tanta importancia en la historia del teatro popular mexicano. Después del triunfo de Juárez en 1861, desapareció la censura teatral y especialmente se promocionaron las obras de autores mexicanos. Juan A. Mateos (1831-1913) y Vicente Riva Palacio (1831-1896) fueron los dos dramaturgos más destacados. Riva Palacio colaboró estrechamente con Juárez además de ser un excelente escritor de cuentos cortos; fue el autor de la conocida canción satírica *Adiós, mamá Carlota* que anunciaba la expulsión de los franceses que se produjo en 1867. Este episodio también se recogió en la pieza romántica *El triundo de la libertad*, de Felipe Suárez, que trataba de la llegada de un guerrillero mexicano justo a tiempo para salvar el honor de la Patria, su novia mexicana. Al año siguiente se presentó *La Patria* debida a la pluma del poeta Joaquín Villalobos; el personaje central era una india (que se llamaba igual que el título de la obra) que se sumó al padre Hidalgo y a Minerva para vencer a los invasores franceses.

En este periodo, sólo en el caso de Perú la actividad teatral fue casi tan abundante como en México. Perú tenía dos dramaturgos especialmente destacados: el conservador Felipe Pardo (1806-1868), autor de *Los frutos de la educación* (1829), y Manuel Ascensio Segura (1805-1871), autor de las populares obras *El sargento Canuto* (1839) y *Ña Catita* (1856). Cada uno de ellos representaba dos aspectos distintos de la sociedad de Lima y de manera también distinta anticiparon las cínicas y penetrantes observaciones de Ricardo Palma (véase más adelante). A lo largo del siglo, en el teatro brasileño hubo pocos autores importantes, aunque en Brasil, al igual que en otras partes, la mayoría de los poetas y de los novelistas más conocidos también escribieron obras teatrales e incluso óperas. Luís Carlos Martins Pena (1815-1848) es el dramaturgo romántico que hay que señalar como fundador del teatro brasileño, si bien el poeta Gonçalves de Magalhães fue, históricamente hablando, el verdadero iniciador del teatro brasileño. Las comedias de costumbres de Martins Pena —*O juiz de paz de roça* (1833, representada en 1838), por ejemplo— eran ligeras y superficiales pero a la vez eran entretenidas y estaban bien construidas. A diferencia del teatro de las repúblicas hispanoamericanas, estas obras procedían de una sociedad relativamente estable en la que la crítica velada no se consideraba peligrosa y por esto en ellas siempre aparecían caracterizaciones de todas las clases sociales de Río. Como que Pena ofrecía al público lo que éste quería, tuvo mucho éxito. Sobre esta popularidad, Samuel Putnam ha dicho crudamente: «En sus obras, la gente del país se veía reflejada a sí misma y a sus vidas en toda su mediocridad,

teniendo así la oportunidad de reírse de sus propias reflexiones y de irse satisfecha».[5]

Sin embargo, es bastante evidente que, a pesar de su importancia social, en México, en Perú, en Brasil y en los otros países latinoamericanos el teatro fue el género literario menos importante. Por lo tanto, ahora nos ocuparemos de las otras formas de expresión literaria y del impacto que el romanticismo tuvo en el continente. Es lógico empezar por Brasil, ya que fue donde sin duda se dio la versión más completa y más «europea» del romanticismo, aunque por otro lado quizá le faltó alguno de sus elementos más dramáticos, debido a que Brasil mantuvo generalmente relaciones menos turbulentas con el extranjero que la mayoría de las naciones hispanoamericanas. Brasil se independizó en 1822, pero el cambio fue tan poco radical que la monarquía sobrevivió. De la misma manera, la transición del neoclasicismo al romanticismo tampoco fue tan brusca y contradictoria como en los países hispanoamericanos. Por ello, en Brasil el estilo neoclásico se prolongó por más tiempo y se armonizó más fácilmente con el romanticismo que, en esta época, tendió más al sentimentalismo que a la angustia y tuvo poca relación con las posiciones revolucionarias. El hecho de que los diversos países de Hispanoamérica se vieran obligados a relacionarse entre ellos, aunque fuera de manera esporádica e irregular, creó una dimensión americanista más profunda y duradera que en Brasil, donde generalmente, con pocas excepciones, se vivía de cara a Europa. Por otra parte, Brasil, que tiene una extensión enorme, presentó una conflictividad regionalista mucho más compleja que la de la mayoría de los países hispanoamericanos.

En Brasil, la aparición y la expansión del romanticismo se dio primero en el campo de la poesía. Empezó en 1836, cuando Domingos José Gonçalves de Magalhães (1811-1882), un miembro del grupo *Niterói* afincado en París, publicó allí sus *Suspiros poéticos e saudades*, a la vez que el pintor Manuel de Araújo Pôrto Alegre, como ya se ha dicho, publicaba *A voz da Naturaleza*. Gonçalvez de Magalhães se identificó más con el sentimentalismo de Chateaubriand, el autor de *Atala* y de *Le Génie du christianisme*, que con el nuevo y vigoroso romanticismo de Hugo. Aristócrata en el exilio, destacó por su habilidad imitativa. La mayor parte de su retórica continuó siendo más bien arcadiana que romántica, pero sus coetáneos opinaban que, al menos en cuanto a sus intenciones, su poesía, al combinar la religiosidad con el escepticismo lánguido y la exultación con la melancolía, era nueva.

Antônio Gonçalves Dias (1823-1864) quizá fue el mejor poeta romántico brasileño. Entre 1846 y 1857 escribió cuatro colecciones de poemas (la primera llevaba citas de Goethe y de Chateaubriand en el prólogo), el drama *Leonor de Mendonça* (1847) y uno de los primeros poemas *indianistas* de América Latina, *Os timbiras* (1848), que inspiró a Gonçalves de Magalhães al escribir *Confederaçao dos tamoios* en 1856. Muchos críticos brasileños consideran que Gonçalves Dias (que con lenguaje fluido y elegancia formal escribía tanto himnos opulentos y panteístas dedicados a los trópicos como otros nostálgicos, afimativos, patrióticos, americanistas e indianistas) fue el poeta más notable. No cabe duda

5. Samuel Putnam, *Marvelous journey: a survey of four centuries of Brazilian writing*, Nueva York, 1948, p. 161.

de que es el poeta más destacado de nacionalidad brasileña, sobre todo por su muy citado poema «Cançaõ do exílio» que escribió en Coimbra: «Mi tierra tiene palmeras, / donde canta el sabiá; / canta una nota tan dulce como no se ha oído aquí jamás. / Nuestro cielo tiene más estrellas, / nuestras plantas tienen más flores, / nuestros bosques albergan más vida, / más amores nuestras vidas». Gonçalves Dias murió en un naufragio cuando su barco ya divisaba tierra, por lo que su tragedia personal recuerda la *saudade* característica de sus poemas más importantes. Su «O canto do guerreiro» se parece al *Song of Hiawatha* de Longfellow; otros poemas suyos recuerdan al *Martín Fierro* que Hernández escribió más tarde. Los poemas de Gonçalves Dias reflejan el romanticismo brasileño, pero como escritor trasciende los límites artísticos para convertirse, según consideran muchos críticos, en la primera voz propiamente brasileña.

Después de Gonçalves Dias, el indianismo y el paisajismo romántico ganaron importancia. La formación aristocrática de muchos de los poetas brasileños hizo que desarrollaran un estilo más patriarcal y más parecido al de Hugo que la mayoría de los hispanoamericanos, que generalmente se quedaron dentro de una perspectiva más nacionalista. El indio representaba una cultura derrotada que prácticamente había desaparecido y que por lo tanto se podía adoptar como figura central en la creación del mito nacionalista. En la literatura brasileña anterior a 1870, la presencia del indio es mucho más corriente que la del negro, sobre el cual en gran parte aún se basaba la economía brasileña. Los románticos también se interesaron por el paisaje, pero es evidente que ni el mundo rural ni las verdaderas condiciones de vida de los que allí vivían les interesó de verdad. Predominó cierta tendencia hacia el misticismo y el fatalismo; había la idea de que el destino del hombre dentro de la enorme extensión cósmica de Brasil había sido determinado por Dios y por las fuerzas naturales, concepciones que algunos críticos han interpretado como la expresión del carácter nacional brasileño. Uno de los poetas románticos más representativos fue Francisco Adolfo de Varnaghen (1816-1878), autor de *Epicos brazileiros* (1843), que a la vez fue el editor de la famosa antología *Florilégio da poesia brasileira* (1850) y un importante impulsor de la historiografía nacional. Luís Nicolau Fagundes Varela (1841-1875) es otro poeta representativo de esta corriente.

En cambio, la siguiente generación de poetas románticos (la crítica normalmente considera que hubo cuatro generaciones románticas) no tuvo ningún sentimiento religioso. Formaron la escuela satánica; según palabras de Samuel Putnam se trató de una «generación perdida», y según ha dicho Afrânio Peixoto fueron escritores de «una literatura homicida».[6] Sufrieron el *mal du siècle* o el *taedium vitae* del romanticismo decadente mucho antes que los escritores hispanoamericanos; se dejaron llevar por el alcohol y otras evasiones artificiales y además consideraron que el nacionalismo y el americanismo eran conceptos vacíos. En los países hispanoparlantes, el escritor más cercano a esta postura quizá fue el mexicano Manuel Acuña (1849-1873), que se suicidó a los 24 años en una época en que los jóvenes poetas románticos de su país tradicionalmente morían defendiendo causas políticas. La mayor parte de estos jóvenes poetas

6. Afrânio Peixoto, *Noções de história da literatura brasileira*, Río de Janeiro, 1931, p. 161.

brasileños también murieron muy jóvenes. El más representativo de ellos fue el niño prodigio del romanticismo brasileño Manuel Antônio Alvares de Azevedo (1831-1852), cuyos versos recuerdan a los más morbosos de Byron o Baudelaire. Se le denominó el «poeta de las dudas» y en el epitafio que dejó escrito puso: «Fue poeta, soñó, amó». Estos escritores tendían más al individualismo y a la conciencia estética que sus predecesores que estuvieron más satisfechos de sí mismos y fueron más patriarcales, aunque la mayoría de sus obras en realidad fueron —como ha señalado la crítica, citando una de las obras más conocidas de Azevedo— una «noche en una taberna». Casimiro José Marques de Abreu (1839-1860), que también perteneció a este grupo, ha llegado a ser uno de los poetas brasileños de más prolongada popularidad gracias a sus versos para adolescentes enfermos de amor.

Antônio de Castro Alves (1847-1871), otro poeta romántico que murió joven, representa, en cambio, un estilo muy distinto. Se le considera el poeta social más importante de la época y algunos hasta mantienen que fue mejor poeta que Gonçalves Dias. Se le conocía como el *condoreiro* —o poeta de los cóndores— por su estilo elevado y por sus nobles ambiciones; se parecía a Hugo por la variedad de temas que tocó, pero por sus sentimientos era profundamente brasileño. El público le conoció en 1867 por su drama *Gonzaga ou a revolução de Minas*, que se basaba en la vida de Tomás Antônio Gonzaga, un gran poeta minero de los últimos años del siglo XVIII. La poesía de Castro Alves era a veces dramática e iba dirigida al público, pero otras veces más bien era de tono intimista y personal. Alternaba entre un estilo que se parecía al de Hugo con otro más cercano a Byron. Castro Alves era mulato y había nacido en Bahía; sus obras estaban impregnadas de compasión y de sensualidad tropical. Erico Veríssimo ha acertado al decir que, mientras otros poetas románticos se miraban el ombligo, Castro Alves se preocupaba por las penas y los sufrimientos de sus compatriotas, incluidos los de los esclavos negros. Su indignado «O navio negreiro» sigue siendo su poema más conocido. Mientras vivió, *Espumas flutuantes* (1871) fue la única colección de poemas suyos que se llegó a publicar como libro.

Castro Alves nos recuerda que el siglo XIX fue el siglo de *La cabaña del tío Tom* y de *El último de los mohicanos*. En la novelística brasileña, el gran novelista romántico José Martiniano de Alencar fue quien presentó los temas indianistas de forma más completa y perdurable. Sin embargo, antes del éxito de Alencar, en la década de 1850 ya se habían publicado dos novelas memorables de otros autores. Joaquim Manuel de Macedo (1820-1882) fue el autor de *A moreninha* (1844), una novela conmovedora de tono ingenuo que aún hoy en día sigue fascinando a la mujer brasileña y que fue la primera obra brasileña que alcanzó una popularidad general. La otra se debe a Manuel Antônio de Almeida (1831-1861), *Memórias de um sargento de milícias* (1853); a primera vista parece pertenecer a un periodo anterior al que fue escrita, debido a que su realismo es sorprendentemente objetivo. Sin embargo, la crítica ha señalado que disimula su romanticismo; a través de un prisma costumbrista sitúa la acción en los felices días de la residencia de João VI en Brasil a principios de siglo. Otro novelista más evidentemente romántico es Antônio Gonçalves Teixeira e Sousa (1812-1861), un mulato conocido sobre todo por su *A Independência do Brasil* (1847), pero que a la vez escribió novelas al estilo de las de Alejandro Dumas y de Eugène

Sue que por entonces proliferaron en América Latina, como fueron *Fatalidades de dois jovens* (1856) y *Maria ou a menina robada* (1859). Estas novelas —que por ocuparse obsesivamente de las decepciones amorosas de los jóvenes (siempre incluían algún elemento exótico basado en las diferencias raciales), por representar ambientes rústicos y salvajes y por tratar temas morbosos como el incesto, el canibalismo o los cazadores de cabezas eran típicamente románticas— fueron un precedente de las obras de Alencar. Walter Scott, que era más serio, influyó en Alencar y también en João Manuel Pereira da Silva (1817-1898), quien, como la mayoría de los escritores brasileños de la época, vivió en Europa —especialmente en París— durante muchos años. Allí escribió *Jerónimo Corte Real* (1839), situada en el siglo XVI, e *História da fundação do Império brasileiro* (1864-1868).

José de Alencar, un político aristócrata de familia pernambucana, es el mejor representante de la novela romántica brasileña; escribió varias obras de teatro y muchos poemas, entre ellos el poema indianista *Os filhos de Tupan* (1867). Se propuso, casi como un Balzac, tratar de todos los diferentes temas y periodos históricos de Brasil. No se le puede comparar con ningún novelista hispanoamericano de la época ni en cuanto a la extensión de su obra ni en el dominio del lenguaje narrativo ni en la habilidad en exponer los detalles. De todos modos, aunque parezca extraño, hoy en día se le recuerda, al igual que a Gonçalves Dias, por su indianismo. A veces se ha intentado compararle, sin éxito, con Fenimore Cooper; ambos fueron profundamente influenciados por Walter Scott y sobre todo por Chateaubriand, pero Alencar dominó mejor la descripción de los detalles y el desarrollo de la acción, y la maestría sinfónica de su sonora y rítmica prosa no fue inferior a la de aquél. Por sentimentales y tópicas que fueran sus obras eran buenas producciones literarias y casi se las puede considerar como las más notables del indianismo latinoamericano del siglo XIX y de la novela romántica en general. Destaca por su fuerza emotiva, sus paisajes líricos y por su elevado tono moral que recuerdan a Hugo, Lamartine y Chateaubriand. Además, los temas regionales y el habla popular de Brasil aparecen con frecuencia en las obras de Alencar. Sus novelas más conocidas son *O Guarani* (1857), *Iracema* (1865) —sobre una hermosa india que se enamora trágicamente de un soldado portugués—, *O gaúcho* (1870), *Ubirajara* (1875), *O sertanejo* (1875) y su obra póstura *Lembra-te-de-mim* (1887). En *O sertanejo*, Alencar explicó las costumbres populares con más detalle que en sus obras anteriores, pero las separó de su auténtico contenido económico y social. Los personajes llevaban una vida más etérea que real, lo cual provocó el comentario severo pero apropiado de José Lins do Rego, un novelista posterior que dijo que Alencar «los hacía mover como si fueran árboles».[7]

De la misma manera que la historia de Brasil durante las tres primeras cuartas partes del siglo XIX fue distinta a la de las repúblicas hispanoamericanas, el romanticismo también evolucionó de otra manera; en los dos casos, la evolución fue más completa y menos dramática que la de sus países vecinos donde la agitación política y social dio lugar a una literatura más imperfecta que seguía la corriente más apasionada, afirmativa y comprometida del romanticismo. Además, no cabe duda de que la melancolía y la religiosidad efímera que marcaron

7. Citado por Putnam, *Marvelous journey*, p. 148.

el romanticismo brasileño procedían de la educación aristocrática que tenían muchos de sus poetas, y de que su pesimismo amortiguado surgió inconscientemente del miedo que provocaba el hecho de que el sistema social que hasta entonces les había proporcionado su placentera forma de vida se estaba extinguiendo lentamente pero sin remedio.

En Argentina, el romanticismo, como corriente literaria, apareció más pronto y con más fuerza que en otras partes. De hecho, la importancia de la literatura argentina hasta la década de 1870 fue tal que, según las interpretaciones tradicionales, a menudo parece que toda la literatura hispanoamericana puede reducirse a la de Argentina, situando incluso a México y Perú en una posición secundaria. Echeverría, Mármol, Varela, López, Mitre, Sarmiento, Alberdi, Gutiérrez, la poesía gauchesca: la literatura argentina parece mantener un diálogo ininterrumpido consigo misma, una continuidad e incluso una conflictividad que son propias de las literaturas de los países occidentales de Europa. Sólo se la puede comparar con la literatura brasileña, que tuvo una evolución menos turbulenta y más orgánica. Sin embargo, se puede discutir si la literatura de Argentina y del Río de la Plata (que hasta 1850 estuvieron estrechamente vinculadas a la literatura chilena) es distinta a la de las otras repúblicas hispanoamericanas de la misma época. Ello sería particularmente chocante debido sobre todo a que lo que ahora es Argentina fue, durante la mayor parte del periodo colonial, una tierra fronteriza alejada, una zona de importancia secundaria. A pesar de ello, en cambio, Argentina —un país que había tenido poca relación con el colonialismo español y que contaba con una elite política y literaria influida profundamente por Inglaterra y por Francia— de forma casi inevitable fue la cuna de la literatura hispanoamericana del siglo XIX hasta la aparición del modernismo (que, por curioso que parezca, llegó tarde a Argentina, quizá precisamente porque fue una nación que poseyó su propia trayectoria socioliteraria).

En Argentina fue donde surgieron con más vigor varios de los temas más perdurables de la historia cultural de América Latina. Desde el principio, en Argentina se planteó el enfrentamiento entre una Europa civilizada y una América bárbara y se consideró que Buenos Aires era un puesto fronterizo abandonado a sus propias fuerzas y rodeado por un continente vacío y salvaje. El poema de L. Domínguez «El ombú», escrito en 1843, que lamenta la tumba anónima de uno de aquellos valerosos hombres de la frontera, es una buena muestra de este tema. Para comprender la mentalidad literaria de Argentina aún hoy en día es imprescindible tener en cuenta estas ideas. La sensación de vacío estimuló el desarrollo de otros dos temas propios del romanticismo; la soledad y la distancia. Ambos aparecen en los títulos de algunas de las obras más importantes de la literatura latinoamericana; son temas que están presentes dondequiera que los europeos han colonizado regiones extensas habitadas por poblaciones indígenas que viven dispersas (por ejemplo, Australia). Rómulo Gallegos, en todas sus novelas que trataban del siglo anterior, sobre todo en *Canaima* (1935), se refería a aquel «mundo sin terminar» del Génesis, un mundo que ni Dios ni el hombre habían terminado: un mundo desconocido, inexplorado y sin explotar. Todo el continente esperaba ser explorado por los sentidos y por las emociones —una idea romántica— y por el empirismo científico —una idea positivis-

ta— aunque quizá lo ideal sería que no lo fuera con este orden. Desgraciadamente, los intelectuales solían actuar como si las naciones nuevas estuvieran realmente vacías, como si hubiera un vacío cultural, como si fueran hojas totalmente en blanco procedentes de la Ilustración francesa y no de España y Portugal, en las que ellos podían escribir el futuro que consideraban apropiado. Los conquistadores soñaron con El Dorado y los intelectuales del siglo XIX con las utopías. Se sintieron defraudados durante aquellas primeras décadas, sobre todo de la Argentina donde las expectativas eran mayores. El joven y brillante escritor y pensador Juan Bautista Alberdi (1810-1884), que por entonces era un periodista al estilo del escritor español Mariano José de Larra, percibió agudamente esta situación. En 1838 escribió:

> La revolución nos ha sacado bruscamente de entre los brazos de la Edad Media, y nos ha colocado bruscamente al lado del siglo XIX. Las dos civilizaciones se han desposado en nuestro país; pero viven mal casadas, como era de esperar. El joven siglo, brillante de gracias, de juventud, de actividad, no puede menos que sonreír con ironía a cada instante de su esposa chocha, decrépita, ridícula. Ese consorcio heterogéneo se presenta en todas las situaciones, en todos los accidentes de nuestra sociedad.[8]

Esteban Echeverría, que fue el líder de la generación intelectual rebelde de la Argentina de la postindependencia y que fundó la Generación Joven y la Asociación de Mayo en 1837, escribió los primeros versos en lengua española conscientemente románticos y fue el autor de *Dogma Socialista* (1837) que tuvo mucha influencia. De 1826 a 1830 residió en París; fueron los años en que aparecieron el *Cinq mars* (1826) de Vigny y el *Cromwell* (1827) y el *Hernani* (1830) de Víctor Hugo, y al volver importó prácticamente este bagaje en su estilo. En Europa, al leer las obras de Schiller, de Goethe y, sobre todo, de Byron se dio cuenta de que esta nueva corriente literaria era —según ha dicho Pedro Henríquez Ureña— como una «revolución espiritual que abría a cada grupo nacional o regional el camino de su expresión propia, de la completa revelación de su alma, en contraste con la fría, ultra-nacional universalidad del clasicismo académico».[9] Aunque poseía poca intuición poética, su temperamento indudablemente le predispuso a la nueva corriente literaria; en un fragmento de sus reflexiones confesó: «De los 18 hasta los 26 años, hiciéronse gigantes mis afectos y pasiones, y su impetuosidad, salvando límites, se estrelló y pulverizó contra lo imposible. Sed insaciable de ciencia, ambición, gloria, colosales visiones del porvenir ... todo he sentido». En 1894, el crítico García Mérou señaló que las obras de Echeverría se caracterizaban, al igual que las demás de su generación, por las protestas y las quejas de los que aspiraban a un destino superior, pero no lograron conseguirlo.[10]

Al volver a Buenos Aires, Echeverría encontró al país dividido entre unitaristas y federalistas. Rosas, que ya era el gobernador de la provincia de Buenos

8. «Del uso de lo cómico en Sud América», *El Iniciador*, n.° 7 (Buenos Aires, 15 de julio de 1838), citado por Juan Carlos Ghiano, *«El matadero» de Echeverría y el costumbrismo*, Buenos Aires, 1968, p. 69.
9. Henríquez Ureña, *Las corrientes literarias*, p. 121.
10. Ghiano, «*El matadero*», p. 11.

Aires, pronto sería el dictador. Por entonces Echeverría ya había publicado los poemas *Elvira o la novia del Plata* (1832) y *Los consuelos* (1834) y preparaba su obra poética más conocida, una narración titulada *La cautiva* (1837) en que una apasionada heroína se enfrentaba a los peligros de la pampa salvaje para intentar rescatar a su amante de los sanguinarios indios. Sin embargo, su talento se puso sobre todo de manifiesto en la prosa lúcida y vigorosa de *El matadero* (1838), una novela extraordinaria y ya clásica. De todos modos, sus coetáneos le admiraban principalmente por el estilo algo rígido y en el fondo cerebral de su poesía romántica. Era lógico que se pensara así, ya que hasta finales de siglo los críticos argentinos estuvieron convencidos de que la poesía nacional era evidentemente superior a la prosa, cuando en realidad más bien sucedía lo contrario. Con el fracaso de la revolución liberal de 1839, el grupo de Echeverría se vio obligado a exiliarse y se refugió principalmente en Montevideo. Entonces Echeverría, destrozado, se dedicó a escribir. Como ya hemos señalado, una rabia impotente caracteriza las obras literarias de la mayor parte de los proscritos de esta época. Murió un año antes de que finalmente se derrotara a Rosas en Caseros. Influyó profundamente en sus contemporáneos, tal como se ve en los primeros escritos de Juan María Gutiérrez —cuya obra *Los amores del payador* apareció en 1833— y en *Santos Vega* (1838) de Bartolomé Mitre (1821-1906), uno de los individuos más notables de Argentina en todo el siglo.

En el año de la muerte de Echeverría, José Mármol (1817-1871), uno de sus jóvenes discípulos, terminó una larga novela titulada *Amalia* que a partir de 1844 empezó a publicarse por todos lados. Fue la novela más destacada de entonces, aunque en aquella época se escribieron otras novelas también interesantes como *Soledad* (1847) de Mitre, *Esther* (1850) de Miguel Cané (1812-1863), *La novia del hereje o la Inquisición de Lima* (1840) de Vicente Fidel López (1815-1903) y *El capitán de Patricios* (1843) de Gutiérrez. La mayoría se escribieron estando en el exilio y sólo se publicaron muchos años más tarde. Solían ser imitaciones de Walter Scott, pero como en Argentina no había una tradición histórica era difícil que sus escritores pudieran hacer buenas obras de ficción siguiendo aquel modelo. Durante este periodo, también apareció la primera novelista argentina de importancia: Juana Manuela Gorriti (1818-1892), casada con el político boliviano Manuel Isidoro Belzú, que escribió varias de las primeras obras indianistas, como *La quena* (Lima, 1843). Sin embargo, la obra más interesante de la época fue *Amalia* de Mármol. Es la primera novela latinoamericana que trata de la dictadura. Su título, que consta de una sola palabra (el nombre de una mujer), es característico de una época marcada por el individualismo hiperbólico y por presuponer la existencia de una estrecha relación entre el individuo, la nación y la historia. A diferencia de la mayor parte de las novelas romántica de Scott, *Amalia* se ocupó del pasado inmediato, aunque, como señaló Mármol en el prólogo, la novela trata aquel pasado como si fuera lejano para que resultara más fácil de comprender para la generaciones siguientes. Trata de la lucha heroica de dos jóvenes que se enfrentan al régimen de Rosas, representado por la Mazorca. La bella Amalia, una viuda joven, es la amada de uno de los jóvenes y la prima del otro; todos son hijos de los héroes de las guerras de independencia. Cuando Amalia aparece por primera vez en la novela, la encontramos en su elegante casa, amueblada escrupulosamente según el estilo

europeo, leyendo las *Méditations* de Lamartine, mientras el mundo exterior, el de Rosas, vive asfixiado por el terror. Desafortunadamente, los «villanos» son los únicos personajes retratados de forma convincente —la descripción de Rosas es inolvidable—, mientras que los héroes más bien parecen ser unos aristocráticos superhombres cuyo comportamiento impecable y su destino final, con la excepción de algunos episodios emocionantes, dejan indiferente al lector actual. Sin embargo, a pesar de sus prejuicios ideológicos, *Amalia*, como documento de la época, es una obra de lectura imprescindible. En el capítulo quinto, Mármol define a la gente del campo de su país como «ignorante por educación, vengativa por raza y entusiasta por clima ... ese mismo potro que se revuelca desde la Patagonia a Bolivia, dio de patadas a la civilización y a la justicia desde que éstas quisieron poner un límite a sus instintos naturales». Es una imagen sugestiva parecida al retrato de los sanguinarios partidarios de Rosas que Echeverría hizo en *El matadero* y anterior a la representación del gaucho que hizo Sarmiento en su *Facundo*. No obstante, el relato de Mármol pone de manifiesto que los intelectuales comprendían muy poco cuál era el estado real de la República Argentina, mientras que Rosas lo comprendía demasiado bien. Para los representantes de la civilización liberal, la popularidad del caudillo entre las clases bajas resultaba intolerable y Rosas les provocaba aún más al llamarles «salvajes, asquerosos, inmundos unitarios». Respecto a esta cuestión, la historia ha incubado una larga dialéctica en la que el fenómeno se repitió y se magnificó en el ascenso y en la caída de Perón.

Mármol fue encarcelado cuando aún era estudiante por repartir propaganda contraria a Rosas; en la cárcel escribió sus primeros poemas, pero produjo la mayor parte de su obra literaria en el exilio. Al verse obligado a huir a Montevideo en 1844, Mármol, imitando a Byron, empezó los *Cantos del peregrino* que, a pesar de sus irregularidades e imperfecciones, se suele considerar una de las obras más notables de la poesía romántica escrita en español. Mientras navegaba por los mares turbulentos el poeta meditaba: «La gloria quiere vates, la poesía glorias: / ¿por qué no hay armonía, ni voz, ni corazón? / La Europa ya no tiene liras ni victorias: / el canto expiró en Byron, la gloria en Napoleón». Las maldiciones poéticas que Mármol lanzó contra Rosas desde el exilio cada 25 de mayo son obras de antología y se sitúan entre las diatribas más violentas jamás escritas en lengua española («salvaje de la pampa que vomitó el infierno / ... Ah, Rosas, no se puede reverenciar a Mayo / sin arrojarte eterna, terrible maldición»). A diferencia de Echeverría, en los años más tranquilos que siguieron después Mármol continuó con vida y llevó una vida respetable, dejó de escribir y, al igual que hicieron después de él otros muchos escritores argentinos famosos, fue director de la Biblioteca Nacional.

Es evidente que uno de los motivos principales de que en Argentina a lo largo del siglo XIX existiera una vida literaria tan activa se debió a que su historia política fue muy intensa y de modo particular al resentimiento de toda una generación de intelectuales que consideraron que la dictadura de Rosas les había quitado su derecho de gobernar. Por ello, Argentina fue uno de los primeros países que tuvo escritores en el exilio, entre los cuales tanto hubo políticos que escribían como escritores comprometidos con la política, y desde entonces este fenómeno no ha dejado de ser característico de América Latina.

Por lo tanto, la mayor parte de los escritores más destacados del siglo también fueron periodistas notables. En 1852, Mitre en *Los Debates* parafraseó la famosa máxima de Lamartine:

> Cada época tiene su pasión dominante y característica, que es como una fuente de vida si se la entiende bien, pero lo es de muerte si no se la comprende. La gran fuerza de nuestro tiempo es la pasión por el futuro, una tendencia por la perfectibilidad social. La prensa es el instrumento de esta pasión por crear un mundo moral, es el primer instrumento civilizador de nuestra época.

Más tarde Mitre fundó *La Nación* (1870). Muchos de los escritores que habían sido adversarios de Rosas después de la muerte de éste ascendieron de posición, sobre todo el mismo Mitre (fue presidente de 1862 a 1868) y Domingo Faustino Sarmiento (que lo fue de 1868 a 1874). Alberdi —denominado el «ciudadano de la soledad» en una célebre biografía de Rojas Paz—, el adversario ideológico de Sarmiento, nunca consiguió un puesto de poder auténtico; sin embargo sus *Bases* jugaron un papel importantísimo en la elaboración de la constitución de 1853.

Como ya se ha dicho, los exiliados argentinos se refugiaron principalmente en Montevideo hasta que Rosas asedió esta ciudad, yéndose entonces a Santiago de Chile. Fue allí, en un ambiente mucho más estable, prosaico y conservador —que ya se caracterizaba por ser el hogar del realismo en vez del romanticismo—, donde tuvieron lugar las famosas polémicas de 1842; por un lado hubo la de Andrés Bello y Sarmiento sobre cuál debía ser la forma apropiada de la identidad lingüística latinoamericana, y por otro la de Vicente Fidel López, el amigo de Sarmiento, y José Joaquín Vallejo, «Jotabeche» (1809-1858), discípulo de Bello, sobre el papel del romanticismo en la creación literaria. Las discusiones no tardaron en tocar temas más generales y se hicieron abiertamente políticas cuando Sarmiento empezó a relacionar la gramática con cualquier tipo de conservadurismo. José Victorino Lastarria (1817-1888), uno de los intelectuales chilenos más destacados de los cuarenta años siguientes, fue de los que más animaron el debate declarando que la literatura debía ser «la verdadera expresión de nuestra nacionalidad». Fue también en esta época cuando Francisco Bilbao (1823-1865), autor de la explosiva *Sociabilidad chilena* (1844), y Vicuña Mackenna se distinguieron en el ambiente intelectual de Santiago, donde la mayoría de los jóvenes todavía se sentían atraídos por el hechizo de Fígaro, el gran poeta y periodista español Mariano José de Larra. Bello, que quizá no había esperado provocar tanta hostilidad en la capital chilena, se retiró de los conflictos y se puso a escribir su famosa *Gramática* (1847). Fue profesor de Bolívar durante un tiempo, pero le influyó menos que las lecciones fervorosas de Simón Rodríguez. Vivió en Londres desde 1810 hasta 1829, editando revistas importantes y escribiendo sus famosos poemas. Más tarde se fue a vivir a Chile, donde llegó a ser el primer rector de la universidad; quizá también fue el escritor en lengua española con unos conocimientos más amplios y consistentes del siglo XIX: hizo aportaciones notables al derecho, a la literatura, a la crítica y a la filosofía y desempeñó un papel importante en la reorganización cultural de la república chilena. La sobriedad patriarcal latinoamericana con la que él y Olmedo se

expresaron era tan inglesa como hispana. Bello hasta logró domesticar a Hugo al traducir sus obras en los últimos años de su vida.

A primera vista, Sarmiento, menos en la extensión de sus logros, parece ser completamente opuesto a Bello. Sigue siendo una de las pocas figuras innegablemente notables de la América Latina del siglo XIX a pesar de que escribió muy pocas obras de carácter estrictamente literario. No le interesaba seguir los «modelos» porque la «inspiración» era una de las fuentes de su existencia. A la vez, al igual que Echeverría, se encontraba más cómodo cuando escribía sobre temas políticos y filosóficos, por muy apasionada que fuera su expresión, que cuando hacía literatura creativa y escribió exclusivamente en prosa. Su importancia es tal, que muchas veces se utilizan las fechas de su nacimiento (1811) y de su muerte (1888) para señalar la cronología del romanticismo hispanoamericano, sobre todo porque el año de su muerte coincidió con la publicación de *Azul* de Rubén Darío, obra que marca el inicio del modernismo. En su exilio chileno, escribió *Facundo: civilización y barbarie* (1845) que, aunque principalmente es una obra sociológica o un «ensayo sobre la geografía humana», es de las pocas obras del siglo XIX que todavía tiene interés para el lector actual. En la obra, una personalidad imbuida del espíritu romántico de autoafirmación consigue identificarse a sí misma con el presente y el futuro de un territorio nacional y, paradójicamente, parecerse más al dictador y a los gauchos a los cuales le encanta odiar, casi literalmente, y parecerse menos al mundo cerebral idealizado de la cultura europea, la cual cuanto más la exalta, más etérea e irreal parece y más abstracto e insatisfactorio se vuelve el texto. Lo más sorprendente de todo es la confianza de Sarmiento: realmente parece saber que el futuro le pertenece (en el texto acierta a vaticinar la caída de Rosas) y habla claramente del mundo material que pretende dominar. A la vez, en él no hay nada aristocrático, ya que utiliza el concepto de civilización como una porra para golpear a sus enemigos y no como un abanico que sirve para apartar el mal olor de las masas. En sus obras no aparece la distancia abstracta que en cambio existió en la de escritores como Martínez Estrada, Mallea o Murena que escribieron sobre la misma región cien años más tarde. Sarmiento era un soñador, pero también era un hombre profundamente práctico. Las ciencias naturales (la transformación y el cultivo de las tierras) le entusiasmaban. Fundó la primera escuela de profesorado de América Latina en Santiago en 1824 y también el primer diario serio de la capital, *El Progreso*, en el mismo año. Mientras Bello abogaba por un lenguaje que renovara el modelo clásico, Sarmiento replicó diciendo que «un estilo castizo y correcto sólo puede ser la flor de una civilización desarrollada y completa», y siguió escribiendo con la espontaneidad y el fervor propio del romántico autodidacta que era. Con su canto al desafío, a la construcción y al éxito, dio al romanticismo hispanoamericano —tan distinto al brasileño o al europeo— sus rasgos más característicos. De hecho, sus vigorosos textos son sólo un pálido reflejo de la actividad continua y tempestuosa de su vida. Como ya se ha señalado, en el periodo posterior a la independencia de Hispanoamérica hubo muchos escritores con vidas trágicas (Heredia, Melgar, Echeverría, Acuña), pero también hubo muchos autores sentimentales como por ejemplo Jorge Isaacs, que en realidad se parecía más a los brasileños de la época. Pero sin duda Sarmiento fue el verdadero hombre de su época. Además, a partir de la década de 1840

Byron perdió importancia, excepto en el caso de la generación «satánica» brasileña, e incluso Chateaubriand pasó a ser una figura de segunda fila, aunque aún jugó un papel muy importante —especialmente en Brasil— e inspiró varias obras que tuvieron mucha repercusión. Los autores que predominaron entonces fueron Víctor Hugo en poesía y en teatro y Walter Scott en la novela.

Si Sarmiento era el hombre del futuro, en un momento en que algunos escritores románticos representaban paisajes del continente en verso o retrataban los tipos y las costumbres de sus habitantes, por lo menos una parte del romanticismo miraba hacia el pasado. Walter Scott y Washington Irving iniciaron la tradición de la novela histórica (que Dumas y Sue siguieron) que al difundirse se convirtió en una de las formas más perdurables de la literatura popular. Sin embargo, a veces no se ha comprendido el verdadero significado de la novela histórica. Cuando los románticos exhuman el pasado no lo hacen movidos sólo por un sentimiento nostálgico y conservador, sino que también les sirve para llegar a sus propias conclusiones sobre el pasado, interpretando así la historia desde una perspectiva burguesa. De la misma manera, cuando se inspiran en el mito y el folklore para crear sus personajes se posesionan de esta masa humana excesivamente combustible y variable a través de su representación. Mitre, en el prólogo de su novela romántica *Soledad* (1847), comentó:

> La América del Sud es la parte del mundo más pobre en novelistas originales. ... Por esto quisiéramos que la novela echase profundas raíces en el suelo virgen de la América. El pueblo ignora su historia, sus costumbres apenas formadas no han sido filosóficamente estudiadas ... La novela popularizará nuestra historia echando mano de los sucesos de la conquista, de la época colonial, y de los recuerdos de la guerra de la independencia.

Quince años antes Heredia había escrito *Ensayo sobre la novela* (1832) que trata de la relación entre historia y novela, señalando la diferencia fundamental que existe entre la novela histórica y la sentimental.

Por lo tanto, el desarrollo en Hispanoamérica en el siglo XIX de dos subcategorías de la novela histórica, la *leyenda* y la *tradición*, no siempre corresponde al ala más conservadora del romanticismo, como normalmente ocurrió en Europa. La decadencia de la tradición realista española de los siglos XVI y XVII y la ausencia tanto de una tradición histórica como de un bagaje nacional de mitos, leyendas y tradiciones populares hicieron que los escritores latinoamericanos de cada una de las repúblicas no tuvieran más remedio que improvisar. Si les atraía lo concreto podían recurrir al *cuadro de costumbres*; si, en cambio, lo que les atraía era lo místico o lo sentimental recurrían a la *leyenda* que normalmente consistió en una narración en prosa o en verso sobre el pasado misterioso, sobre algún milagro local o sobre fenómenos naturales extraños. Con el tiempo, este tipo de relato acabó por encontrar su expresión clásica en la *tradición*, un género creado por el peruano Ricardo Palma. Aunque la novela histórica latinoamericana en sí procede principalmente de Scott, de Dumas y de Sue, los cuadros de costumbres, las leyendas y las tradiciones —precedentes del cuento corto— esencialmente se basaron en las obras de escritores españoles como el duque de Rivas, Larra y Zorrilla (la antología de 1843 *Los españoles pintados por sí*

mismos marcó el auge del movimiento) y sólo los autores más consumados se basaron en el realismo crítico del *roman de moeurs* francés. Aunque estos escritores españoles eran aristócratas por nacimiento o por inclinación, los géneros que desarrollaron sufrieron modificaciones importantes al trasladarse a suelo americano. A la vez, cada obra se debe examinar en su propio contexto, ya que algunas eran de espíritu moderno pero de contenido anticuado, mientras otras analizaban las costumbres del momento pero desde una postura reaccionaria. La búsqueda de la autenticidad nacional degeneró muchas veces en lo simplemente pintoresco, en los ambientes locales o en la superficialidad moral. Mientras la novela realista (Balzac y sus imitadores) —que llegó tarde tanto a España como a América Latina— a la vez intentaba representar los tipos e individualizarlos, los escritores costumbristas tendieron a tipificar y a estereotipar, y si bien a menudo reprodujeron el dialecto y los modismos de la cultura popular con la intención de satirizar y caricaturizar, en cambio evitaron efectuar una verdadera crítica social y pasaron por alto la miseria y la opresión.

No debe sorprender que las leyendas y las tradiciones aparezcan principalmente en las regiones del antiguo imperio español que contaban con más tradiciones coloniales. Dos de los pioneros, por ejemplo, fueron guatemaltecos: José Batres Montúfar (1809-1844), conocido como «Don Pepe», es el autor de la importante obra *Tradiciones de Guatemala*; también escribió *El relox*, que recuerda las obras más ligeras de Byron. El otro autor es Antonio José de Irisarri, conocido sobre todo por su semibiografía *El cristiano errante* (1845-1847), y que demostró su dominio de la sátira y de la calumnia en otras obras cortas parecidas. Otros autores guatemaltecos importantes fueron Juan Diéguez Olavarri (1813-1866) y José Milla y Vidaurre («Salomé Jil», 1822-1882), autor de *Don Bonifacio* (1862) —una narración en verso—, *La hija del Adelantado* (1866) y la famosa *Historia de un Pepe* (1882), en la que se nota que la tenaz influencia de Scott, de Dumas y de Sue finalmente disminuía ante los estilos más realistas que iban surgiendo.

En México se dieron muchas buenas muestras de la novela romántica de carácter histórico, pero ninguna llegó a ser muy conocida ni llegó a alcanzar importancia en el continente. Manuel Payno (1810-1894) fue uno de estos novelistas con *El fistol del diablo* (1845); también fue uno de los que tuvo una vida más larga: vivió durante todo el periodo romántico y también durante el periodo posterior. El poeta Juan Díaz Covarrubias (1837-1859), un año antes de que las fuerzas de la reacción le ejecutaran, escribió una obra de título bien representativo: *Gil Gómez, el insurgente o la hija del médico* (1858). Vicente Riva Palacio hizo una serie de novelas sensacionalistas sobre la Inquisición con títulos como *Calvario y tambor* (1868) o *Monja y casada, virgen y mártir* (1868). Dado que Riva colaboró tan estrechamente con Juárez, no debe sorprender que sus obras fueran nacionalistas, antiespañolas y anticlericales y encerraran claros indicios de un deseo naciente de recuperar sus raíces indígenas. En México, desde el principio la dialéctica entre civilización y barbarie se planteó en términos más complejos y ambiguos que en el Río de la Plata. Nunca se planteó el problema de los indios en términos tan simples y dramáticos como en Argentina, y la corriente redentorista se notó en México bastantes años antes que en Brasil. Ignacio Ramírez, «El Nigromante» (1818-1879), aun sin ser novelista, tuvo

mucha influencia en la literatura de la época. Ignacio Altamirano fue quien más influyó en la literatura mexicana del periodo de la Reforma y de los años posteriores; era indio como Juárez y escribió la novela romántica de costumbres *Clemencia* (1869), la muy estimada y nostálgica obra *La Navidad en las montañas* (1871) y la novela de aventuras *El zarco* (escrita en 1888 pero publicada en 1901) que, situada en la década de 1870, contaba historias de bandidos. El tema ya se había tratado en *Astucia* (1866) de Luis G. Inclán (1816-1875) y volvió a aparecer en la popular obra *Los bandidos de Río Frío* (1891) de Payno. El bandido es una figura popular en la novela mexicana, y también en la española, no sólo porque los románticos lo ensalzaron —al igual que hicieron con el pirata— sino porque representa una realidad social importante. Sin embargo, Altamirano ganó más renombre por haber impulsado la cultura que por sus novelas. A fines de 1867 inició las famosas «Veladas Literarias» a las que invitaba a todos los escritores y críticos más destacados de la época; además en 1869 fundó la revista *El Renacimiento* que conscientemente quería crear una cultura y una literatura nacional. Según Altamirano, México «todavía no había oído su Grito de Dolores» en su literatura y la llamada que hizo para la renovación nacional resonó en las siguientes décadas hasta bien entrada la de 1920. A pesar de todo ello, Altamirano más bien fue uno de los últimos románticos que el representante de la transición a algo verdaderamente nuevo.

La novela romántica cubana fue, como era lógico esperar, de tono apasionado, ya que sus novelistas vivieron las fuertes tensiones del conflicto provocado por la implacabilidad del colonialismo español y la lucha nacional por la independencia. Gertrudis Gómez de Avellaneda (1814-1873), que pasó la mayor parte de su turbulenta vida en España, escribió *Sab* (1841), una valiente novela abolicionista que fue una de las primeras obras latinoamericanas en condenar la esclavitud tras *El periquillo Sarniento* de Lizardi que hizo una crítica memorable del sistema. Anselmo Suárez Romero (1818-1878) empezó su novela *Francisco* en 1823 pero no se publicó hasta 1880 después de su muerte; contaba la historia de dos esclavos enamorados que ante los obstáculos que se levantaban contra su amor se suicidaban. Es una argumento típico de la época romántica que se repitió con numerosas variantes tanto en Cuba como en otras partes. *Cecilia Valdés o La Loma del Ángel* de Cirilo Villaverde (1812-1894) es una novela que se le parece tanto por su contenido como por la historia de su publicación. Villaverde empezó a escribirla —se trata de la novela cubana del siglo XIX más conocida— en 1839 y la terminó en 1879, pero no se publicó hasta 1882. Los escritores cubanos del siglo XIX nunca sabían con seguridad si sus obras se publicarían.

El peruano Ricardo Palma (1833-1919) fue el escritor de prosa narrativa más destacado de Hispanoamérica del siglo XIX por sus *Tradiciones peruanas* que empezaron a aparecer en la década de 1850 pero que sólo se publicaron con regularidad entre 1870 y 1915. (Su aparición tardía confirma la tesis de que en Hispanoamérica el romanticismo no llegó a madurar hasta la década de 1870.) Se le considera un clásico del siglo XIX, un escritor que a la vez es característico y original, que tomó a Cervantes y a Quevedo como modelos. Los cuentos de Palma, al ser ligeramente antiaristocráticos y anticlericales y al atacar las injusticias a través del humor y de la sátira, sin denunciarlas directamente, normal-

mente eran entretenidos y comunicaban el amor que sentía por su ciudad natal sin ocultar sus defectos. Palma utilizaba un lenguaje que combinaba con habilidad el habla de la vida diaria, los refranes españoles y la lengua vernácula de los peruanos. Manuel González Prada ha dicho que su lenguaje era «una falsificación agridulce de la historia», mientras que Eugenio María de Hostos considera que tanta erudición era un despilfarro simplemente ameno en el que casi no se podía apreciar la crítica al colonialismo. No obstante, es evidente que las obras de Palma se apartaron del estilo de los primeros costumbristas, que en el fondo realmente parodiaban críticamente las nuevas clases surgidas tras la independencia. La leyenda, como precedente de la tradición, tenía indudablemente un contenido romántico que, en el caso español, Zorrilla expresó en verso y Bécquer en prosa. Las tradiciones de Palma efectivamente combinaban elementos de la leyenda y del cuadro de costumbres y marcaron un cambio fundamental hacia el cuento corto que apareció en Brasil en manos de Machado de Assis ya en la década de 1860, pero que no tomó forma en Hispanoamérica hasta bien entrado el periodo modernista. Las obras de Palma contribuyeron a recuperar, aunque fuera a través de una visión distorsionada, lo que se había perdido del pasado colonial, sentando las bases de una literatura nacional. De hecho fueron precedentes tanto de las incomparables *ficciones* de Borges como del realismo mágico latinoamericano del siglo XX. Palma esperaba que los episodios históricos que había novelado se convirtieran realmente en tradiciones peruanas y que a través de la novela se pudiera vincular la historia nacional con el folklore. En la introducción de una de sus primeras tradiciones, «Un virrey y un arzobispo», publicada en 1860, escribió:

> ... en América la tradición apenas tiene vida. La América conserva todavía la novedad de un hallazgo y el valor de un fabuloso tesoro apenas principiado a explotar. ... toca a la juventud hacer algo para evitar que la tradición se pierda completamente. Por eso, en ella se fija de preferencia nuestra atención, y para atraer la del pueblo creemos útil adornar con las galas del romance toda narración histórica.

Las primeras series definitivas de las *Tradiciones peruanas* de Palma aparecieron en 1872. Más tarde llegó a desempeñar un papel importante en el mundo oficial de las letras y desde 1884 hasta 1912 fue director de la Biblioteca Nacional.

Lo que los leyendistas intentaban resolver a través del nuevo género y lo que Palma resolvió en parte fue el problema de encontrar una forma de expresión americana para los temas americanos. Mientras los peruanos escribían sus pequeñas obras literarias, el colombiano Jorge Isaacs (1837-1895) logró encontrar uno apropiado para la novela romántica justamente un poco antes de que el estilo estuviera completamente pasado de moda. Su *María* (1867) resultó ser la más popular de todas las obras románticas hispanoamericanas; es una novela que sigue la línea de *La Nouvelle Hèloïse* de Rousseau, de *Paul et Virginia* de Bernardin de Saint Pierre, de *Graciela* de Lamartine o de *Adolphe* de Constant. Sin embargo, Chateaubriand fue el autor que influyó más directamente en Isaacs: los protagonistas de la novela se pasaban horas leyendo *Atala* y *Le génie du christianisme*, lo cual no debe extrañar ya que en la novela española posterior

más de una heroína aparece llorando y leyendo *María*. Hoy en día esta novela sigue teniendo una gran influencia en la novela, el teatro y el cine populares. Algo parecido ocurre en Brasil con la siempre popular novela *sertão* de Alfredo d'Escragnolie Taunay *Inocência* (1872). Teniendo presente a Chateaubriand, Efraín, el narrador de *María*, dice que su enamorada era «tan bella como la creación del poeta y yo la amaba con el amor que él imaginó». Para Isaacs, esta novela en realidad fue una compensación. Tras la muerte de su padre ocurrida en una de las guerras civiles de Colombia, administró mal la finca de la familia, El Paraíso (que aparece en la novela con este nombre), y escribió la mayor parte de esta obra mientras vivía en una tienda de un campamento situado en las alturas de la selva tropical llamado La Víbora, donde trabajaba como inspector de carreteras. La obra combina la nostalgia por la pureza de la adolescencia (característica de una de las corrientes románticas) con el deseo consciente de la inocencia (propio del sector liberal de una aristocracia de propietarios esclavistas que poseía esclavos y tierras). El resultado fue una sinfonía pastoral tropical, moderada, trágica y lacrimosa que objetivamente era falsa pero que emocionalmente resultaba auténtica. Lo original de Isaacs fue que no se basaba en otras obras literarias, sino en sus propias experiencias autobiográficas y que situaba la novela en un ambiente auténtico —el bello valle del Cauca— si bien suprimía casi del todo cualquier referencia social. (Isaacs se convirtió al judaísmo, fue un terrateniente combativo, por turnos fue liberal y conservador y estuvo profundamente comprometido con las luchas civiles y militares, pero en cambio en la novela no se encuentra ningún rastro de ello.) Según el crítico colombiano Mejía Duque, para miles de lectores, *María* continúa con vida con el calor común de los sueños más dulces y de los mitos más tenaces».[11]

En esta época el «indianismo» —la versión del romanticismo de contenido histórico que exaltaba el indio del periodo anterior a la conquista, pero que ignoraba a sus descendientes (el movimiento en su favor comenzaría más tarde y se llamaría «indigenismo»)— alcanzó su apogeo en Hispanoamérica, como ya había sucedido en Brasil con Alencar. Puede parecer paradójico que hasta la década de 1870 los hispanoamericanos no lograran lo que los novelistas franceses habían realizado en la Ilustración, pero es el tiempo que tardaron en distanciarse de su propia realidad para poder alcanzar una perspectiva estética (y aun así estuvieron tan lejos de sus compatriotas americanos en el tiempo como los europeos lo estuvieron en el espacio casi un siglo antes). Todavía es más impresionante ver, como ya hemos visto, cómo el indio —con la única excepción de países como Brasil, donde no representaba un «problema» social importante, o como la República Dominicana, donde le habían aniquilado hacía tiempo— sólo fue considerado una figura heroica a finales de siglo. Más tarde Lins do Rego comentó cáusticamente que Alencar al apartarse de Brasil vio la selva y al tratar de huir de los brasileños, descubrió a los indios. El indio que se presentaba en la literatura latinoamericana del siglo XIX naturalmente siempre fue el indio infantil y noble de los siglos XV y XVI, utilizado como símbolo de la liberación conseguida tras la independencia en el siglo XIX, y no el indio oprimido y desnutri-

11. Jaime Mejía Duque, «Jorge Isaacs: el hombre y su novela», en Mirta Yáñez, ed., *La novela romántica latinoamericana*, La Habana, 1978, pp. 373-442.

do que virtualmente ha trabajado hasta hoy en propiedades feudales a lo largo del continente. Como ha dicho Henríquez Ureña, al indio real no se le consideraba poético.

En 1879 el ecuatoriano Juan León Mera (1832-1894) publicó su célebre novela exótica *Cumanda*, subtitulada «un drama entre salvajes»; estaba llena se sexualidad incluido el obligatorio peligro de incesto entre parientes —que no sabían que lo eran— y transcurre entre los indios jívaros, unos cazadores de cabezas de la jungla del Amazonas. Como *María*, se trató de una obra tardía, de una manifestación voluptuosa, de una obra cumbre del indianismo americano. Mientras, en la República Dominicana, el conservador José Joaquín Pérez publicó una serie de poemas narrativos, *Fantasías indígenas* (1877), que elogiaban a los indios de los primeros años del periodo colonial; por otro lado, entre 1879 y 1882 Manuel J. Galván (1834-1910) publicó su primera novela larga, *Enriquillo*, situada en el mismo periodo que la obra de J. J. Pérez, que ahora se la tiene por una de las grandes obras históricas del siglo pasado por su dominio de los detalles y por su perspectiva crítica. En 1888, el uruguayo Juan Zorrilla de San Martín (1855-1931) publicó *Tabaré*, el poema narrativo más famoso del siglo XIX, que trata del hijo de una española y de un cacique indio. Zorrilla, que era católico y romántico, en su romance trágico aunque sin convicción lamentó la desaparición de la raza india; en sus versos además ya se notaban aspectos del simbolismo que caracterizaron el *Azul* de Darío, que se publicó en el mismo año. Zorrilla más tarde fue reconocido como «el poeta nacional de Uruguay» y en 1910 se le encargó que escribiera *La epopeya de Artigas* con motivo del centenario de la independencia.

El romanticismo, como ya se ha visto, primero lanzó un proyecto americanista y luego otro nacionalista, pero en conjunto sólo produjo una literatura descriptiva, cerrada y provincial que raramente superó el costumbrismo español. No fue hasta muy tarde que una serie de escritores como Alencar, Isaacs y Mera llevaron el romanticismo a su cenit, pero al precio de eliminar cuidadosamente todo indicio de realismo social o histórico. En los años de 1870 y más aún en los de 1880 el romanticismo empezó a bifurcarse, por un lado, en una corriente narrativa realista que partía de los cuadros de costumbres y de la novela histórica, y por otro, en otra más rigurosamente poética en que se combinaba la exuberancia emocional de la poesía y la ingenuidad cuidadosamente cincelada de la poesía romántica, que dio lugar al modernismo que fue un estilo más preciso, musical y artístico. Antes del modernismo, las obras sobresalientes como *El matadero* de Echeverría o el *Facundo* de Sarmiento habían sido creaciones anárquicas y extrañas, resultado muchas veces de fusiones e hibridaciones imprevistas. Una de las obras más destacadas de este tipo fue el poema gauchesco *Martín Fierro* (1872) —y su continuación *Vuelta de Martín Fierro* (1879)— del escritor argentino José Hernández (1834-1886). Aunque la poesía gauchesca se suele clasificar aparte, es evidente que este género rioplatense es una corriente nativista más entre otras y es parte del romanticismo que se funde con el espíritu popular. El género surgió tempranamente —con las primeras manifestaciones del mismo romanticismo en el periodo de la emancipación— y no a finales del siglo XIX como el indigenismo y otros movimientos semejantes. Esto se explica por la precocidad del romanticismo argentino y uruguayo que desde el principio

consideró que las canciones populares y la música de los gauchos se podían adaptar a la literatura, de la misma manera que en la España del siglo XVI los poetas de la corte habían imitado los romances viejos. Según esto, la poesía gauchesca se debe a personas cultas de las ciudades y no a los gauchos. Sus orígenes, sin embargo, se remontan a la tradición oral del siglo XVIII, y fue Bartolomé Hidalgo quien en los años de la independencia la incorporó a la cultura escrita y a la historia y quien al recordar a los argentinos y a los uruguayos que los gauchos habían contribuido a la derrota de los españoles dio un impulso duradero al criollismo. De hecho, la existencia del gaucho, por mucho que Sarmiento y sus coetáneos consideraran a éste un salvaje, hizo que los indios no aparecieran en la literatura hasta que el gaucho quedó definitivamente exterminado a finales del periodo en cuestión.

Hilario Acasubi (1807-1875) fue quien más que nadie comprendió la capacidad que el tema de los gauchos tenía para originar una literatura nacional basada en la vida rural, en el habla tosca y en las canciones populares. Sus obras más conocidas son *Paulino Lucero*, que comenzó en 1838 —donde su oposición a Rosas es evidente (lo cual no era en absoluto característico de los gauchos auténticos)— y *Santos Vega* (1850, publicada en 1872). En el *Fausto* (1866) de Estanislao del Campo (1834-1880) se percibe una perspectiva aún más urbana; su autor, al volver a Argentina del exilio, vio en el gaucho un símbolo algo gracioso de la patria argentina. La obra recrea la impresión que produjo en un ingenuo gaucho el *Faust* de Gounod que poco antes se había representado en el célebre teatro Colón que en aquel entonces sólo llevaba funcionando una década. El poema de Del Campo es sofisticado, entretenido y muy representativo de la tradición literaria argentina.

Hernández, a diferencia de la mayoría de los escritores argentinos más importantes del siglo XIX, había sido «rosista» hasta la caída de Rosas, cuando el poeta tenía 18 años. También vivió como un gaucho y en 1882 publicó una bien informada *Instrucción al estanciero*. Durante muchos años se opuso a la Argentina de los años posteriores a Rosas, sobre todo durante la presidencia de Sarmiento. Su poema *Martín Fierro* es un canto épico popular de una sola voz; es una de las composiciones más importantes de la poesía romántica escrita en lengua española. Igual que *Don Quijote*, consigue evocar los paisajes en que está situado sin describirlos. Hernández está tan profundamente integrado en la cultura gaucha que convence al lector con el dialecto pintoresco que inventa para la narración, aunque, como ha comentado Borges, ningún gaucho nunca habló como habla Martín Fierro. Por un lado, el poema implícitamente critica el rumbo que seguía la sociedad argentina y a sus europeizados escritores que marcaban las pautas, mientras que por otro evoca la soledad y la extensión de las pampas, el heroísmo diario de sus habitantes y el sencillo romanticismo hispano del caballo, el camino y el horizonte, todo ello enmarcado por alguna canción acompañada de guitarra; construyó una imagen literaria que recorrería muchos kilómetros literarios tanto en Norteamérica como en Suramérica en el siglo siguiente. Desde una perspectiva nacionalista es la obra más importante de la literatura argentina. En 1913, Leopoldo Lugones la llamó «el canto épico nacional de Argentina». A la vez, su carácter elegíaco es evidente, ya que la libertad de la pampa a partir de la independencia quedaba cada vez más reduci-

da por el progreso de la civilización y el avance de la propiedad privada. Además, el gaucho y la población rural en general fueron los que más directamente padecieron la ola de inmigración que apenas había comenzado en el momento en que se compuso el poema. La expresión definitiva de la mitología nacionalista del gaucho hecha por Hernández por un lado enfatizó de nuevo la importancia del *Facundo* de Sarmiento y de los otros poetas gauchescos como Hidalgo, y por otro preparó el terreno para el *Juan Moreira* (1879) de Gutiérrez y el *Don Segundo Sombra* (1926) de Güiraldes.

A partir de la década de 1870 en América Latina empezó a aparecer lentamente el realismo. Hasta el gaucho estoico y sobrio de Hernández es una muestra de este inicio. La gente todavía miraba con envidia o nostalgia los días heroicos de la época de la independencia, pero la mayoría de ellos comenzaron a sentir que aquellos heroísmos ya no les correspondían. Si el romanticismo en general daba la impresión de haber sido una reacción algo negativa al racionalismo de la Ilustración, el realismo puso de manifiesto de nuevo la contribución decisiva de la Ilustración a la formación de la mentalidad occidental, que por otro lado fue reforzada por el crecimiento de la industrialización y de la urbanización europeas. El resultado fue que en América Latina se produjo una evolución poco problemática que se apartó de los temas históricos y costumbristas del romanticismo y tendió hacia el realismo, o con más frecuencia aún a su variante, el naturalismo. Se podría decir que estos estilos fueron las contrapartidas más cosmopolitas, más concretamente urbanas, al costumbrismo que había sido —y en muchas zonas donde aún prosperaba, continuaba siendo— invariablemente provincial, lo cual hizo que en el siglo XX se distinguiera entre el regionalismo de los novelistas residentes en las ciudades que desde un punto de vista progresista intentaron rehabilitar la vida del interior y el criollismo que representa el conservadurismo que pretende que la sociedad y la literatura no cambien.

Retrospectivamente hablando, hay que ver cómo en los periodos de la independencia y de la postindependencia en la cultura latinoamericana se establecieron estilos más nacionales que continentales. No sólo fue una época de agitación apasionada seguida de una introspección nacional —debido en parte a una elección voluntaria pero sobre todo debido a la imposición de unas circunstancias inamovibles—, sino que también fue una época en que apenas había empezado aún a producirse la integración de las repúblicas independientes en el sistema económico internacional que evolucionaba rápidamente. Si bien en el periodo de 1780 a 1830 muchos intelectuales latinoamericanos habían viajado por Europa y los Estados Unidos, en cambio en las décadas posteriores a 1830, pocos, aparte de los aristócratas brasileños, lograron conocer directamente el continente cuyas ideas filosóficas y tendencias artísticas inevitablemente seguían adoptando e imitando. Quizás esto explique la aridez y la supuesta «inautenticidad» de gran parte de la expresión artística latinoamericana de las décadas de 1820 a 1870 (con la excepción, en parte, de Brasil). No era, como suele decirse, que las formas europeas no correspondieran a la realidad latinoamericana (aunque esta afirmación naturalmente sigue siendo una importante consideración teórica), sino más bien que los mismos escritores y artistas latinoamericanos no podían identificarse del todo con estas formas; si por no haber vivido determinadas

experiencias no podían dominar las formas extranjeras, era poco probable que consiguieran adaptarlas de forma convincente a su propia realidad autóctona. La falta de autenticidad procedía de un doble fracaso de asimilación. Cuanto más «auténtico» fuera un artista latinoamericano —en el sentido de que Europa le había influido menos—, más probable era que sus obras parecieran poco auténticas, con alguna que otra excepción como la de José Hernández. El cambio decisivo sólo llegaría con el modernismo (parnasismo-simbolismo en Brasil), en la década de 1880 hasta las primeras décadas del siglo XX. Ello se debe a que con el modernismo se invirtió la situación ya que, con la mejora de las comunicaciones (debido a la integración más completa de América Latina en el sistema económico internacional), los escritores —al compartir las experiencias de los europeos a quienes se empeñaron en imitar (a la vez que la mayor parte de los escritores estaban demasiado apartados de su propia realidad, bien porque vivían en Europa o bien porque a veces se morían literalmente de ganas de ir allí)— llegaron a dominar mejor los instrumentos de la literatura (el lenguaje y las ideas) y pudieron adoptar las nuevas técnicas a sus propios temas. Esta última fase sólo se puso en marcha en la década de 1920. Tras decir esto, es importante no hacer lo que comúnmente hace la mayoría de la crítica de arte latinoamericana: descartar implícita o explícitamente todo lo que en la práctica y en la producción literaria y artística no se conforma al gusto «europeo», ya que muchos de los defectos que se señalan en aquel arte proceden precisamente del esfuerzo por imitar aquellos modelos distantes. Además, el mismo arte europeo en sí parecería distinto si se contara su historia sin utilizar los conceptos de «obras maestras» u «obras geniales». La realidad histórica de América Latina siempre ha creado la expresión cultural propia de América Latina: si ahora parece que mucho de aquel arte, sobre todo el del siglo XIX, deformó o disfrazó la realidad hispanoamericana, es porque esto en sí es una realidad latinoamericana de la que no se puede responsabilizar sólo a los artistas. Si los críticos o los historiadores del arte están «desilusionados» por lo que encuentran en el arte y en la literatura de América Latina de este periodo, tendrían que explicar qué esperaban encontrar y bajo qué supuestos. Aún más que en otros casos, su tarea y su obligación es comprender el movimiento y la dirección de la historia cultural de América Latina, que para todo artista siempre ha sido la búsqueda a la vez de una expresión propia tanto personal como nacional y continental, que abriría el pasado colonial a un futuro mejor y más libre. Las esperanzas y las frustraciones de esta búsqueda se expresaron mejor que nunca en la primera parte del periodo nacional.

Capítulo 4

LA LITERATURA, LA MÚSICA Y EL ARTE DE AMÉRICA LATINA, 1870-1930

INTRODUCCIÓN

Cuando el gran escritor romántico Domingo Faustino Sarmiento (1811-1888) llegó a la presidencia de Argentina en 1868, América Latina era escenario de cambios irresistibles que se reflejaban en todas las artes, sobre todo en la literatura. La mayoría de las obras producidas en aquel momento todavía nos parecen románticas, pero empezaban a percibirse diferencias cuya magnitud y momento de aparición dependían en gran parte de la ciudad o región de origen. Algunos de los cambios nacían de factores puramente internos, pero el periodo de alrededor de 1870 también presenció el comienzo de la intensificación de la división internacional del trabajo, así como la integración más completa de las economías latinoamericanas, incluyendo muchas regiones del interior, en el sistema económico mundial. La población de América Latina se multiplicó por dos durante la segunda mitad del siglo XIX, a la vez que se aceleraba el proceso de urbanización: en 1900 Buenos Aires ya tenía un millón de habitantes; Río de Janeiro, tres cuartos de millón; Ciudad de México, más de medio millón; y otras ciudades, incluyendo São Paulo —que en 1850 contaba sólo 15.000 habitantes— superaban ya el cuarto de millón. En 1930, en algunas de las ciudades de crecimiento más rápido entre el 30 y el 50 por 100 de la población lo formaban inmigrantes europeos, en su mayor parte italianos y españoles, o hijos de inmigrantes llegados de Europa. Si el periodo 1830-1870 había sido principalmente de introspección y de frustración interna, sobre todo en Hispanoamérica, en el comprendido entre 1870 y 1914 el continente volvió a mirar hacia fuera, aunque surgió una dimensión extra de desilusión, para unos pueblos que ya habían vivido varios decenios de luchas internas, cuando las naciones latinoamericanas empezaron a hacerse la guerra en gran escala, por ejemplo la guerra de Paraguay (1864-1870) y la del Pacífico (1879-1883). La mayoría de los hombres empezaron a ver las cosas más claramente en esta nueva era de «realismo» burgués, aunque

otros —los que, irónicamente, se llamaban a sí mismos «modernistas»— pronto decidieron que preferían no ver nada en absoluto e intentaron refugiarse en la fantasía y la evasión.

La relación de la cultura latinoamericana con los modelos europeos ha llevado siempre aparejada la complejidad de la respuesta que se encuentra en cualquier relación colonial o neocolonial con los centros metropolitanos. El estudio de la relación durante el periodo 1870-1930 revela una grandísima variedad de hibridaciones y disyunciones, fusiones y fisuras, y las cuestiones más elementales de forma y contenido se vuelven problemáticas en semejante contexto. En todo caso, estas cuestiones coinciden en parte con temas tan constantes de la historia de la filosofía estética como la relación entre el pensamiento y la emoción, que en la práctica decimonónica de la expresión artística aparecía yuxtapuesta como el antagonismo, primeramente del neoclasicismo, luego del realismo y el romanticismo. En general, los artistas latinoamericanos han tendido a optar por la pasión, la espontaneidad y la intuición, lo cual explica la influencia que continúa ejerciendo el romanticismo del siglo XIX y la importancia especial del surrealismo en el siglo XX. Además, en el arte latinoamericano en conjunto la búsqueda de conocimiento y de autoconocimiento —tanto si la lleva a cabo el pensamiento como las emociones o los sentidos— que caracteriza a todo el arte occidental desde el Renacimiento, época en que los exploradores europeos «descubrieron» América Latina, se ha combinado en esa región desde comienzos del siglo XIX, como en otros territorios ex coloniales, con la búsqueda de identidad y autoexpresión nacionales y continentales.

El presente capítulo examinará el camino que siguieron los escritores y los artistas, los arquitectos y los músicos de América Latina para cruzar el laberinto de la cultura latinoamericana desde el decenio de 1870 hasta el de 1930. No tratará sólo de la literatura, sino de todas las artes, y comparará y contrastará la experiencia cultural de Hispanoamerica con la brasileña. Ello hace necesario seguir un método planificado cuidadosamente y supone una estructura arquitectónica compleja, edificada sobre cimientos sólidos y seguida luego cinematográficamente de una parte del edificio a otra hasta que el panorama sea completo. En las artes, el periodo 1870-1930, probablemente el más decisivo de la historia del continente, se divide convenientemente en dos fases, de 1870 a 1900 y de 1900 a 1930, aunque el periodo 1900-1914 tiene tanto de transición como de parte de la segunda era, debido al destino neocolonial de América Latina, un destino que supuso un desarrollo tardío en el campo de las actividades culturales. Al mismo tiempo, cabe concebir que, durante ambas fases, las propias artes avanzaron simultáneamente en dos frentes —cuyos caminos se encuentran sólo en los casos más sobresalientes durante la primera parte del periodo, pero con frecuencia creciente a partir de 1920—, a saber: el del nativismo y el del cosmopolitismo entendidos en sentido amplio. El divorcio generalizado en el arte europeo después del romanticismo entre el «realismo» y lo que cabe llamar sin mucho rigor «impresionismo», o entre la forma objetiva y la forma subjetiva de enfocar la experiencia, cuyo exponente más vivo en América Latina fue la división literaria entre naturalismo y modernismo desde el decenio de 1870 hasta 1914, se prolongó en el continente, después de la primera guerra mundial, en el contraste entre regionalismo y vanguardismo (o, de modo desconcertante, mo-

dernismo en Brasil). En general, los artistas más grandes son los que aciertan a resolver los dilemas que plantean semejantes alternativas radicales o los que se sitúan por encima de ellos.

Así pues, nuestra estrategia general consiste en tratar las artes como esencialmente indivisibles y examinar por turnos cada una de las principales formas artísticas y, dentro de ellas, detectar las tendencias notables e ilustrarlas haciendo referencia a los principales artistas y sus obras, y tratar América Latina como unidad cultural (por contradictoria que sea en cualquier momento dado) sin dejar por ello de prestar toda la atención que merecen las variaciones nacionales y regionales. Dado que el positivismo era la ideología unificadora de la época,[1] empezamos con sus reflejos más directos en la expresión artística, la narrativa realista-naturalista, junto con un breve estudio del teatro latinoamericano en la misma época. Sigue una exploración de los movimientos cosmopolitas contrastantes —especialmente fértiles en poesía— conocidos por el nombre de «modernismo» en Hispanoamérica y el de «parnasianismo-simbolismo» en Brasil. La música y la pintura, a las que se suele pasar por alto en las historias de esta clase, se examinan luego brevemente, con lo cual concluye la primera fase del periodo y la primera mitad del capítulo. Una vez preparado el escenario para los primeros años del decenio de 1900, se trata la arquitectura, tanto retrospectiva como prospectivamente, examinando la experiencia del siglo XIX y mostrando cómo, con la ascensión de las grandes ciudades y la cultura de masas, la arquitectura latinoamericana avanzó súbitamente y llegó a simbolizar la mayoría de edad del continente en el apogeo de la modernidad. Entonces el capítulo vuelve sobre sus pasos retomando inmediatamente la historia de la pintura y la música, y siguiendo las tendencias hasta el final del decenio de 1920, preparando así el escenario para completar la panorámica de la narrativa y la poesía, que durante este periodo tanto dependieron de los descubrimientos en los campos de la música, las artes plásticas y la arquitectura. La historia del decenio de 1920 se contempla principalmente en términos de la continuación de las formas realistas por medio del regionalismo, junto con la ascensión de una nueva estética revolucionaria, promovida por jóvenes grupos vanguardistas de la nueva generación nacida con el siglo, y termina de modo apropiado con una revisión de los primeros decenios de la más moderna y visual de todas las artes, el cine.

LAS POSTRIMERÍAS DEL SIGLO XIX

La novela

Tan grande era la influencia del positivismo en los últimos decenios del siglo XIX, que la literatura o bien estaba contra él, como en el caso del modernismo, o se le entregaba completamente, como ocurría con el naturalismo. Si bien el romanticismo seguiría siendo un rasgo permanente de la imagen que América Latina tenía de sí misma, debido a su identificación con la independencia, sus ingredientes se adaptarían, condensarían o reinterpretarían de varias

1. Véase Hale, *HALC*, VIII, capítulo 1.

maneras, y, aunque tanto el naturalismo en la narrativa y el teatro como el modernismo en la poesía conservarían ciertas continuidades respecto del movimiento precedente, sus divergencias del mismo son más notables. En Europa, el realismo de Balzac y Stendhal precedió al naturalismo de Zola y Maupassant; pero América Latina no había producido ningún Balzac entre 1830 y 1860, ya que no existían en ella las condiciones necesarias para ello. La mayoría de los novelistas latinoamericanos que cultivaban el realismo recayeron en lo sucesivo en una anacrónica versión romántica cuyo modelo era Scott, o degeneraron en el género naturalista, que era menos sutil. El realismo, después de todo, es un producto histórico de la burguesía europea después de la formación de los estados-nación. Requiere complejidad sociológica, sutileza psicológica y una sólida comprensión del proceso histórico; mientras que lo único que tiene que hacer el naturalista vulgar es confiar plenamente en la ciencia, concentrarse en lo sórdido y lo escandaloso, y cerciorarse de que sus personajes se vean determinados por las férreas leyes de la herencia y el entorno. ¿Qué hubiera podido ser más apropiado como forma que contuviera las contradicciones de un momento histórico en el cual las elites, que eran principalmente blancas, optaron por imputar el atraso cultural de sus naciones respectivas a la supuesta inferioridad biológica de las razas con las que tenían la desgracia de compartir su nacionalidad? En contra de las primeras apariencias, sin embargo, el naturalismo era en muchos aspectos un movimiento optimista. Su deseo de escandalizar, que en manos de escritores superficiales o conservadores no era más que un romántico salto atrás hacia lo melodramático o lo gótico, no tenía por objeto desanimar, sino galvanizar, y su interés por lo sórdido era en realidad el deseo de menoscabar la ideología residual de precisamente los románticos que quedaban y que todavía creían en algún reino inmanente de espiritualidad, o los católicos que continuaban imaginando que la verdad era metafísica. En opinión del naturalista, el hombre vivía en un mundo totalmente material y era un animal: una vez entendido así, el progreso era posible.

Dada la asimilación relativamente fluida de influencias procedentes de Europa en el siglo XIX, así como la estrecha relación entre la literatura brasileña y la francesa durante todo el periodo, no es extraño que el naturalismo floreciese más vigorosamente en Brasil que en otras partes. Y fue el noreste, en particular, la región que produjo los escritores naturalistas destacados entre 1870 y 1920, del mismo modo que produciría el movimiento regionalista en el decenio de 1920. Este impulso regional-naturalista nacía en parte de las ásperas realidades de la esclavitud y su abolición, y la transición del *engenho* a la *usina*. Este proceso no equivalía a los conflictos entre el capital y el trabajo que habían ayudado a enfocar el naturalismo en Europa, pero no hay duda de que fue dramático de un modo más perceptible que la mayoría de los conflictos laborales que hubo en la Hispanoamérica de entonces, y también afectó a la cuestión racial. El negro había sido virtualmente invisible en la narrativa romántica: sólo una novela, *A escrava Isaura* (1875) de Bernardo Joaquim da Silva Guimarães (1825-1884), defendía a los negros del mismo modo que Castro Alves (1847-1871) los había defendido en poesía.[2] Guimarães, figura de transición, fue uno de los

2. Véase Martin, *HALC*, VIII, capítulo 3.

primeros en tratar seriamente el folclore del interior, en este caso de Minas Gerais, y también se ocupó del bandidaje, el *sertão*, y temas sociales contemporáneos (como, por ejemplo, en *O seminarista* [1872]). Por desgracia, aunque era bohemio y escandaloso en la vida real, su estilo literario carecía de color.

El verdadero precursor de la escuela naturalista fue el polemista del noreste Franklin da Silveira Távora (1842-1888), autor de una de las primeras novelas históricas, *Os índios do Jaguaribe* (1861), a la que siguieron obras más informadas por la sociología, tales como *Um casamento no arrabalde* (1869), *O cabeleira* (1876) y *O matuto* (1878). El primero en emplear sistemáticamente la historia y el folclore —a diferencia del simple espíritu novelesco y el color local— en la narrativa brasileña, Távora tiene tanto interés en que sus materiales documentales pongan de relieve la relación entre el carácter y el entorno que frecuentemente sus personajes quedan abrumados y no tienen vida. Humanitario liberal y republicano convencido, se le recuerda en especial por los ataques vitriólicos que dirigió contra José de Alencar por su patricio alejamiento de la realidad.[3] Como hombre del norte, veía con malos ojos los esfuerzos de Alencar por trasladar el centro de gravedad literaria hacia el sur en unos momentos en que el café empezaba a alterar la pauta hegemónica de la economía nacional. Al igual que los defensores argentinos de las pampas y los futuros defensores de los llanos venezolanos o las sierras peruanas en la narrativa simbólica, Távora, el auténtico precursor del movimiento regionalista de 1926, creía que el alma de Brasil se encontraba en el noreste, mientras que el sur era el puerto de entrada de influencias cosmopolitas extrañas.

El primer novelista inconfundiblemente naturalista, así como el primer brasileño que vivió exclusivamente de la pluma, fue Aluísio de Azevedo (1857-1913), que había leído tanto a Zola como a Eça de Queirós. Su postura literaria es más consciente e intransigente que la de cualquier novelista hispanoamericano de la época. Su primera novela, *Uma lágrima de mulher* (1880), seguía siendo morosamente romántica, pero Azevedo evolucionó con una rapidez asombrosa —lo cual induce a pensar que el naturalismo programático es lo contrario de un romanticismo exaltado pero decepcionado— y *O mulato* (1881) causó sensación, aunque fue una sensación moderada al lado del escándalo que provocó *O homen* (1887), estudio de un caso de histeria sexual femenina. Otras obras importantes fueron *Casa de pensão* (1884) y *O cortiço* (1890), un clásico naturalista urbano. Los títulos de estas obras ya revelan que el movimiento en Brasil tenía una dimensión más teórica, casi sociológica. Los libros de Azevedo provocaron polémicas intensas y, en los círculos eclesiásticos y terratenientes, levantaron el mismo escándalo que Clorinda Matto de Turner (véase más adelante) provocaría en el conservador Perú a finales del decenio de 1880. Pese a ello, o debido a ello, Azevedo disfrutó de gran éxito popular.

Azevedo no era el único ni mucho menos. Algunos críticos afirman que *O coronel sangrado* (1877) de Herculano Marcos Inglês de Sousa (1853-1918) es la primera novela naturalista auténtica que se escribió en Brasil. Más conocida hoy día es *O missionário*, en la cual un sacerdote se enamora de una muchacha india en la selva amazónica, uno de los motivos favoritos del naturalismo. De todos

3. *Ibid.*

los escritores, el más próximo a Zola fue Júlio César Ribeiro (1845-1890), que se interesó por todos los grandes temas de su tiempo y obtuvo un gran éxito con *A carne* (1888), aunque las escenas de sexualidad y sadismo son las únicas que el lector moderno encuentra convincentes. Un escritor parecido fue Adolfo Ferreira Caminha (1867-1897), tan famoso por su escandalosa relación con una mujer casada como por sus novelas *A normalista* (1893), que trata de los prejuicios en una ciudad de provincias, y *Bom crioulo* (1895), acerca de la homosexualidad en la marina de guerra, ambas denunciadas por inmorales por las autoridades. La respuesta del autor fue otra obra igualmente escabrosa: *Tentação* (1896).

Cultivar el estilo se les antojaba poco apropiado a los naturalistas que intentaban cambiar la manera en que la buena sociedad brasileña gustaba de verse a sí misma; sin embargo, en Francia la confluencia de la prosa naturalista y de la poesía parnasiana en Flaubert, Gautier y Maupassant había iniciado un linaje que acabaría llevando a Proust, Joyce, Virginia Woolf y el *nouveau roman*. Brasil produjo dos novelistas que estaban más cerca de ese modelo que de Zola. El primero, Raul d'Avila Pompéia (1863-1895), autor de *Uma tragédia no Amazonas* (1880), es conocido principalmente por *O Ateneu* (1888), recreación satírica de sus experiencias adolescentes en un internado. Comparado a veces con Dickens, tanto por sus temas como por cierta excentricidad en la perspectiva, normalmente se le considera un simbolista debido a la brillante elegancia de un estilo que flota entre el realismo y el impresionismo, al mismo tiempo que muestra una rara penetración psicológica. El otro escritor es, a juicio de algunos, el más grande de todos los novelistas latinoamericanos: Joaquim Maria Machado de Assis (1839-1908), «el cuarterón epiléptico y miope», al que con el tiempo se consideraría como el «brasileño quintaesenciado».[4] Nacido en la pobreza, tipógrafo y corrector de pruebas, luego periodista y crítico, fue el fundador de la Academia Brasileña en 1897. Devoto de su país, pero, al mismo tiempo, intensamente crítico, anhelaba la plena aceptación social y sentía en el alma que le trataran como a un mulato. Sus novelas comparten con las de D'Avila Pompéia el dominio de la vida interior: enmarcada por las estructuras sociales, pero de énfasis más psicológico que sociológico. Parnasiano desde el punto de vista estético, determinista desde el filosófico, Machado de Assis hizo un retrato oblicuo pero fiel de Brasil bajo el Segundo Imperio. La primera gran novela, tras una anterior fase poética, fue *Memórias póstumas de Brás Cubas* (1881), que empieza con la muerte de su protagonista (lo cual recuerda a Sterne) y concluye diciendo: «No tuve progrenie, a nadie transmití el legado de nuestra desdicha». Otras dos obras maestras de la parodia son *Quincas Borba* (1891) y *Dom Casmurro* (1899), ambas caracterizadas por la precisión, por una ironía muy bien equilibrada, por el humor escéptico y por una melancolía penetrante. El estilo es sutil, ingenioso, sardónico, profundamente consciente de sí mismo; pero también socialmente agudo, incluso mundano, recreando una visión del mundo que se halla circunscrita por todos los determinantes que los hombres cultos conocían a la sazón; también consciente, finalmente, de que la imaginación misma y sus creaciones tienen su propia autonomía relativa, lo cual hace de

4. Véase M. Seymour-Smith, *Guide to modern world literature*, 4 vols., Londres, 1975, vol. III, p. 152.

esta novela la primera narrativa verdaderamente referida a sí misma que se escribió en América Latina (aunque había señales incipientes en *El periquillo sarniento* de Lizardi, a principios de siglo) y se anticipa a acontecimientos del siglo XX. Machado de Assis también escribió poesía, teatro, crítica y periodismo, logrando siempre distanciar lo inmediato y lo dramático por medio de la perfección formal del arte. Fue singular y excepcional, un escritor como Swift, Sterne, Kafka o Borges. En 1948, Samuel Putnam declaró que ningún novelista norteamericano —ni siquiera Henry James— podía compararse con Machado de Assis, a la vez que William Grossman le llamó «el escritor más totalmente desencantado de la literatura occidental».[5]

Ninguna república de Hispanoamérica puede igualar la riqueza del naturalismo brasileño, pero también allí predominó pronto. Un precursor típico fue el uruguayo Eduardo Acevedo Díaz (1851-1921), cuyas novelas históricas eran radicalmente diferentes, en lo que hace a su centro de atención, de cualquier novela producida por el romanticismo. El más conocido naturalista uruguayo, que acusa la influencia de Acevedo, fue el prolífico Javier de Viana (1868-1926), célebre por sus brutales relatos acerca de la vida en el sector rural, por ejemplo *Campo* (1896), o novelas melodramáticas por el estilo de las del polémico escritor español Blasco Ibáñez (1867-1928), por ejemplo *Gaucha* (1899). Carlos Reyles (1868-1938) escribió *Beba* (1894) y *El terruño* (1916), antes de producir la más impresionista, *El embrujo de Sevilla* (1922), y su obra maestra, *El gaucho Florido* (1932). Reyles, que era un rico terrateniente, unía un autoritarismo imperioso a un esteticismo curiosamente sensible, lo cual era indicio de qué cerca estaban realmente el modernismo y el naturalismo, como las dos caras de la misma moneda.

En ninguna parte de América Latina en este periodo es más compleja, dramática y continua la dialéctica entre la ciudad y el campo que en Argentina, donde la importante generación de «caballeros escritores» de 1880 llevó el mensaje de Sarmiento adelante después de dos decenios, en los cuales el espectro de la barbarie, encarnada por indios, gauchos y la anarquía social en general, parecía haber sido desterrado. El vivo y clásico documental *Una excursión a los indios ranqueles* (1870) de Lucio Mansilla (1831-1913) expresa el punto de vista que un soldado notablemente humano tiene de la frontera entre la civilización europea y los indios nómadas un decenio antes de la notoria expedición de Roca, mientras Eduardo Gutiérrez (1851-1889) produjo en *Juan Moreira* (1879) una novela acerca del legendario bandido gaucho que, aunque técnicamente rudimentaria, mostraba la primera señal de que el gaucho, después de la época de Martín Fierro, iba camino de las ciudades. Estas obras precedieron a las de la generación de 1880 propiamente dicha, hombres acomodados que disponían de tiempo para disfrutar de los beneficios de la labor de otros, como Sarmiento, que, como él mismo comentó sin amargura cuando el fin de su vida estaba próximo, habían luchado «para que todos participen del festín de la vida, de que yo gocé sólo a hurtadillas».[6] El resultado fue un naturalismo sin vehemencia,

5. Samuel Putnam, *Marvelous journey: a survey of four centuries of Brazilian writing*, Nueva York, 1948, p. 48; Grossman, citado en Seymour-Smith, *Guide to modern world literature*, vol. III, p. 152.

6. Véase P. Henríquez Ureña, *Las corrientes literarias en la América Hispánica*, México, 1949, p. 140.

como se revela en *La gran aldea* (1884) de Lucio V. López (1848-1894), que examina la transformación de Buenos Aires durante la primera oleada de inmigrantes. En *Juvenilia* (1884) de Miguel Cané (1851-1905), reminiscencias de la infancia que pueden leerse en reveladora conjunción con *Recuerdos de provincia* de Sarmiento, podemos ver la creciente conciencia de una elite que acaba de hacerse cosmopolita, en la época del viaje por los principales países de Europa, una elite empeñada en mitificar su propia formación en el pasado y afianzar su derecho al presente y al futuro. Tras definirse en oposición al indio y al gaucho, ahora quiere definirse en oposición a las oleadas de inmigrantes que llegan a la República. La versión argentina, por lo tanto, sería una forma de naturalismo un poco selectiva.

Algunos inmigrantes eran aceptables. Eduardo Wilde (1844-1913), hijo de un aristócrata inglés, era un ejemplo de la elite bonaerense que empezaba a moverse, y Paul Groussac (1848-1929), el autor medio francés de *Fruto vedado* (1884), reminiscencias semiautobiográficas, fue director de la Biblioteca Nacional de 1885 a 1929. Hasta la obra del más tempestuoso Eugenio Cambaceres (1843-1888), de quien puede decirse que fue el primer naturalista auténtico de Hispanoamérica, contenía numerosos elementos autobiográficos, si bien eran tratados con menos afecto e indulgencia. Las obras de Cambaceres aparecen escritas con la amargura furiosa de quien acaba de abandonar el romanticismo: *Música sentimental* (1884), sobre la relación entre Buenos Aires y París; *Sin rumbo* (1885), sobre la relación entre Buenos Aires y las provincias, con las escenas de sexualidad y violencia más escandalosas que hasta entonces se habían visto en la literatura argentina, y *En la sangre* (1887), novela de tesis sobre la herencia, el entorno y los peligros de la inmigración. Obras posteriores que hablaban de un Buenos Aires en proceso de cambio fueron *La Bolsa* (1891) de *Julián Martel* (José Miró, 1867-1896), que describía el materialismo desenfrenado de la época, y los relatos de *Fray Mocho* (José Sixto Álvarez, 1858-1903), periodista de *La Nación* de Mitre, cuyos libros mostraban una ciudad más miserable y violenta que la de los caballeros literarios y se anticipaban a la era del tango.

En Chile, Alberto Blest Gana (1830-1920), infravalorado de modo persistente, es tal vez el latinoamericano del siglo XIX que más cerca está de emular a Balzac o a Galdós. En sus obras se combinan facetas de la novela histórica de aire romántico, la comedia costumbrista y la presentación naturalista de la vida, todo ello dominado por una intención realista. La mejor es *Martín Rivas* (1862), cuya acción transcurre en el Santiago que el autor conocía, si bien su obra más popular fue *Durante la reconquista* (1897), que trataba de la época de la independencia. De estilo parecido, aunque todavía menos conocido, fue el boliviano Nataniel Aguirre (1843-1888), cuya obra *Juan de la Rosa* (1885) también recreaba las luchas por la independencia. Su punto de vista americanista, genuinamente popular, hace de ella una de las novelas más amenas de la era liberal.

Tras la tremenda derrota que sufrió Perú en la guerra del Pacífico surgieron dos novelistas combativos, Mercedes Cabello de Carbonera (1845-1909), cuyos ataques virulentos contra la corrupción y la decadencia social en *El conspirador* (1892), *Blanca Sol* (1889) y *Las consecuencias* (1889) provocaron un contraataque por parte de los acólitos literarios de la oligarquía de Lima que acabó

llevando a la autora al manicomio municipal, y Clorinda Matto de Turner (1854-1909), a la que generalmente se considera como la primera novelista latinoamericana que produjo una verdadera novela indigenista, *Aves sin nido* (1889). Dedicada a González Prada (véase más adelante), la obra levantó escándalo y fue la causa de la excomunión y el exilio voluntario de la autora. Ésta había seguido a Ricardo Palma, el creador de *Tradiciones peruanas*,[7] con una serie de *Tradiciones cuzqueñas* (1884-1886), y en su obra había matices melodramáticos propios del romanticismo, aunque era verdaderamente anticlerical y contraria a la oligarquía. Dirigió un periódico, *El Perú Ilustrado* (1892-1895), tribunal para la crítica social, y produjo otra novela naturalista, *Herencia* (1893), sobre la inmigración y la herencia. Es interesante constatar que uno de los primeros indigenistas bolivianos también era mujer, Lindaura Anzoátegui de Campero (1846-1898), lo que indica una empatía intuitiva entre diferentes grupos sociales oprimidos. Cuando tantas novelas naturalistas tenían un burdel por escenario es refrescante encontrar unas mujeres que miran hacia otra parte con percepción y propósitos críticos.

El más sobresaliente novelista colombiano de la época fue Tomás Carrasquilla (1858-1940), uno de los primeros criollistas y no un simple costumbrista, ya que su comprensión del folclore, los tipos sociales y el diálogo aparecía siempre profundamente contextualizada. Su variante del naturalismo, desde *Frutos de mi tierra* (1896) hasta *La marquesa de Yolombó* (1926), fue un anticipo de la modalidad regionalista del decenio de 1920, que el autor vivió para ver. Con mayor maestría técnica, sumada a su capacidad de observación y a su virtuosismo lingüístico, hubiera llegado a ser uno de los principales realistas. En contraste con él, José María Vargas Vila (1860-1933) utilizaba astutamente temas habituales del naturalismo con un voluptuoso estilo romántico tardío, casi modernista, para producir obras de encanto decadente y gran atracción popular, incluyendo en ellas dosis generosas de anarquismo y antiimperialismo, cuyo resultado eran embriagadoras mezclas que llevaban títulos como, por ejemplo, *Aura o las violetas* (1886) y *Flor de fango* (1895), y que le permitían, excepcionalmente, vivir de sus amorales ganancias.

En México, la narrativa del siglo XIX se había visto curiosamente retrasada, con una serie ininterrumpida de narraciones costumbristas, más bien episódicas, y más provinciales que regionalistas. El efecto de la guerra con los Estados Unidos y de la invasión francesa fue prolongar el estilo y los temas románticos hasta mucho después de la era de Ignacio Altamirano.[8] José López Portillo (1850-1923), con *La parcela* (1898), se adelantó a la narrativa que se produciría durante el periodo revolucionario y acudió al sector rural en busca de literatura nacionalista. Otros novelistas de la época fueron Rafael Delgado (1853-1914), cuya obra más conocida es *La calandria* (1891), y Emilio Rabasa (1856-1930), que, en *La bola* (1887), señaló el camino hacia una perspectiva realista crítica, genuinamente moderna. Federico Gamboa (1864-1939) fue el discípulo más directo de Zola en Hispanoamérica: los protagonistas de *Del natural* (1888) y de *Suprema ley* (1896) eran la sífilis y el alcohol (las obras modernistas del periodo

7. Véase Martin, *HALC*, VIII, capítulo 3.
8. *Ibid.*

tendían a tener la tuberculosis y el opio por protagonistas), y los seres humanos eran meros accesorios que actuaban de acuerdo con alguna tesis y, por ende, algún tipo, lo cual era un ejemplo de la subordinación del personaje al tema que todavía define la narrativa latinoamericana en nuestros días. *Metamorfosis* (1899) trataba de una monja que se entrega a la lujuria tras ser secuestrada del convento; y *Santa* (1903), nombre tan conocido ahora en México como la *Nana* de Zola, fue otra demostración de laboratorio referente a la trágica vida de una muchacha del campo que es seducida por un soldado y ejerce la prostitución en Ciudad de México.

El teatro

El teatro permaneció estancado en la mayoría de los países latinoamericanos en los últimos decenios del siglo. Durante el periodo anterior a la independencia, aunque la calidad de las obras y de las interpretaciones no era alta, un sentido teatralizado de la historia había dado ímpetu a la forma. En lo sucesivo, la mayoría de los autores, respondiendo a las peticiones del público, se darían a conocer primero por sus novelas o su poesía y, sólo entonces, se sentirían lo bastante seguros como para cultivar el género teatral. Han perdurado pocas de estas obras, fruto de un entusiasmo secundario; a pesar de ello, a los dramaturgos que no eran antes novelistas les costaba encontrar a alguien que quisiera representar sus obras, toda vez que los propietarios de teatros preferían jugar sobre seguro. Debido a ello, predominaba lo extranjero, tanto obras teatrales como óperas, actores y actrices. Sarah Bernhardt y la gran soprano Adelina Patti, por ejemplo, visitaron, en medio de un gran revuelo publicitario, Río de Janeiro, Buenos Aires y Ciudad de México.

Al mismo tiempo aparecieron otras diversiones que competían con el teatro. En el decenio de 1870, el *can-can* llegó a América Latina, con disgusto de muchos y deleite de más, y los empresarios tenían la garantía de que con él llenarían los teatros cuando cosas más serias no despertaban el interés del público. La ópera cómica francesa fue introducida durante el mismo decenio y Bizet hizo furor con su *Carmen*, «la cigarrera española que habla francés y baila cubano». Para no ser menos que los invasores galos, el género chico español, en particular la zarzuela, también vio crecer su popularidad a costa del teatro local; por otra parte, era más fácil de americanizar, sobre todo en México, donde a finales de siglo títulos como *Viva México* empezaban a ser comunes. La primera zarzuela verdaderamente mexicana, *Una fiesta en Santa Anita* (1886) de Juan de Dios Peza (1852-1910) y Luis Alcaraz, causó sensación popular. En las grandes capitales se pusieron de moda el *café dansant* y el restaurante nocturno, que frecuentaban petimetres, bohemios e intelectuales y deploraba la gente decente. A principios del decenio de 1880, la mayoría de las personas de ingresos moderados habían hecho cola para oír los primeros fonógrafos en los teatros locales. En el decenio de 1890, el espectáculo de variedades norteamericano llegó a América Latina y, en el mismo decenio, llegaron también los cinematógrafos, que se multiplicaron con rapidez asombrosa, lo cual era un mal augurio para el

crecimiento potencial del teatro en los países donde nunca había arraigado realmente una tradición nacional.

Así, en la mayoría de los países latinoamericanos, el arte dramático, que nunca había escalado las cumbres de la estética, entró en una fase de relativo declive popular. Sin embargo, el teatro naturalista fue cobrando ímpetu poco a poco. En México, la obra de Ibsen *Espectros* no llegó hasta 1896, y no fue apreciada, aunque ya en 1894 el estólido Federico Gamboa había intentado imitarla. Fue Gamboa quien en 1905 produjo *La venganza de la gleba*, el primer drama mexicano que condenaba el sistema feudal de tenencia de la tierra, aunque en él predominaba más el sentimentalismo «victoriano» que los impulsos revolucionarios. Tan deplorable era la situación general en México que en 1906 Justo Sierra, ministro de Educación en aquellos momentos, organizó un concurso de dramas para librar al país de la dominación del *music-hall.* Participaron sesenta obras; todas ellas han caído en el olvido. La situación era parecida en la mayoría de las otras repúblicas hispanoamericanas importantes y en Brasil.

Habida cuenta de todo ello, todavía es más notable el asombroso renacer del teatro que se produjo en la región del Río de la Plata en el momento culminante del modernismo. La explicación no está sólo en el rápido crecimiento de Buenos Aires y Montevideo, sino también en la naturaleza concreta de la transición entre el campo y la ciudad, y en la necesidad de una mitología nacional unificadora en un momento de grandes cambios internos y mucha inmigración. Un empresario uruguayo, José Podestá (1857-1937), empezó a combinar, en su circo de Buenos Aires, las representaciones con pantomimas y dramas de tema gauchesco y las acrobacias ecuestres, algo parecido al circo del oeste salvaje de William Cody [«Buffalo Bill»] en los Estados Unidos. El primer espectáculo de Podestá, en 1884, se basaba en *Juan Moreira* de Gutiérrez, representado primero con gestos y luego, en 1886, recitado. Su familia formó compañías itinerantes que recorrían Argentina y Uruguay, y finalmente, en 1901, pasaron de la periferia a Buenos Aires, cuando otros dramas más populares empezaron a suplantar los temas gauchescos. Aparecieron escritores más ambiciosos que llenaron el vacío entre este teatro nativo popular, inspirado en temas rurales, y el teatro europeo clásico, que compañías extranjeras representaban en las zonas elegantes de la ciudad. En 1902 Martiniano Leguizamón (1858-1935), con *Calandria*, y Martín Coronado (1850-1919), con la ibseniana *La piedra del escándalo*, se hicieron famosos de la noche a la mañana. Un estímulo importante para el teatro serio fue el crítico Juan Pablo Echagüe (1877-1950), cuyos eruditos comentarios se reunieron en *Puntos de vista* (1905) y *Teatro argentino* (1917). Pero la figura clave del periodo fue el uruguayo Florencio Sánchez (1875-1910), que produjo una veintena de dramas, sainetes y comedias durante su breve carrera, mostrando con la mayor claridad la rapidez con que el teatro argentino pasó de las proezas melodramáticas y mitificadas de los gauchos forajidos a los conflictos reales de propiedad y explotación en el sector rural de la época. Sus obras más conocidas, informadas por el pensamiento anarquista y socialista, así como por su íntimo conocimiento del Buenos Aires suburbial y venido a menos, y de los lejanos distritos rurales, fueron *M'hijo el dotor* (1903), *La gringa* (1904), la sombría obra maestra *Barranca abajo* (1905) y *Los muertos* (1905), drama de tesis naturalista, escrito en dos días, sobre el alcoholismo, que, junto con la

tuberculosis y la pobreza, fue el causante de la muerte prematura del gran dramaturgo.

La poesía

Tanto en Hispanoamérica como en Brasil, durante las postrimerías del siglo XIX vemos uno de esos momentos en que nace una acusada contradicción entre la forma y el contenido, un momento en que la prosa, influida por el positivismo, se desplaza decididamente hacia el naturalismo, mientras la poesía se decanta por el modernismo, que, hablando en términos generales, era una amalgama de los movimientos literarios que a la sazón estaban en boga en Europa y que, por esa razón, correspondía al momento del impresionismo. En Brasil, los poetas se limitaban a emular los movimientos franceses —la escuela del Parnaso (Leconte de Lisle, Gautier) y el simbolismo (Mallarmé, Verlaine)— y usaban los mismos nombres. Sería difícil demostrar que existió un proceso significativo de adaptación al contexto brasileño. Pese a ello, fue sólo en Brasil, como hemos visto, que un Pompéia o un Machado podía unir la exquisitez formal de la poesía parnasiana con la pertinencia social de la narrativa naturalista para producir las obras maestras de la narrativa de la época. Ningún novelista hispanoamericano estuvo cerca de conseguir lo mismo, a juzgar por la separación más radical de la poesía (incluyendo la prosa «poética») y la narrativa.

A veces uno está tentado de sacar la conclusión de que los brasileños tenían razón y que posiblemente el «parnasianismo» hubiera sido el mejor nombre que podía darse a aquel movimiento que se hizo sentir en todo el continente desde 1870 hasta casi 1920, y que hubiera sido mejor reservar el término «modernismo» —como se hizo en Brasil— para las corrientes vanguardistas de después de la primera guerra mundial. (De esta manera también se habría causado menos confusión entre los críticos europeos y norteamericanos.) A primera vista, de hecho, parece que no hay absolutamente nada «moderno» en aquellos etéreos pseudoaristócratas, literatos afectados que cantaban a los cisnes y las princesas y parecían añorar antiguos regímenes. Sin embargo, los gritos de «el Arte por el Arte» (Darío siempre escribía la palabra «Arte» con mayúscula) en realidad eran más desesperados que desafiantes, toda vez que la mayoría de estos jóvenes poetas eran periodistas y su relación con el modo de producción literario era muy diferente del que daban a entender sus poemas publicados. Asimismo, si se examina con mayor atención, el modernismo aparece menos apolítico de lo que sugieren algunas mitologías críticas. En contraste con el periodo romántico, la política fue expulsada de la poesía propiamente dicha. Pero la mayoría de los poetas modernistas mantenían estrechas relaciones con destacados pensadores; muchos eran anarquistas o socialistas; casi todos eran nacionalistas y antiimperialistas.

El «modernismo» o modernidad que reivindicaban debía interpretarse, sobre todo, como una *modernización de la poesía*. Esto es más significativo de lo que podrían suponer los no iniciados, ya que es difícil captar de nuevo la esterilidad pomposa y la artritis oratoria de la poesía española de ahora hace un siglo. La poesía latinoamericana no era verdaderamente moderna al concluir el modernis-

mo, pero estaba del todo preparada para serlo. La serie de innovaciones formales y temáticas del movimiento era extraordinaria. Los temas de la poesía, aunque limitadísimos en su tono y disposición de ánimo, se extendían por todas partes en el tiempo y el espacio. Los temas latinoamericanos, que en el periodo romántico se habían considerado esenciales, se veían olvidados ahora por la mayoría de los poetas. Al fin y al cabo, América Latina no era moderna y, vista desde el Parnaso o el Olimpo, no se prestaba a la exploración estética. Los poetas no volverían a ella hasta que ellos mismos se hubiesen modernizado.

Los críticos han dedicado mucho tiempo y mucho espacio a los debates en torno a cuándo empezó el modernismo hispanoamericano —nadie discute que fue Rubén Darío quien lo hizo visible con la publicación de *Azul* en 1888— y quiénes fueron sus descubridores y precursores. Un poeta al que se considera universalmente como «precursor», aunque vivió más tiempo que Rubén Darío, fue Manuel González Prada (1848-1918). Sus primeras obras mostraban una precisión y un talento artístico de todo punto ajenos a la poesía en español de aquel tiempo, excepción hecha de Bécquer, con una variedad asombrosa de formas y metros experimentales. Al igual que su contemporáneo Martí, González Prada veía la literatura en general como una elevada vocación cívica, pero consideraba que la poesía era pura y autónoma. Esa postura, que hoy parecería asombrosa en un hombre de su orientación, no hace más que subrayar la inversión que en aquel tiempo experimentó la distinción clásica entre la poesía y la prosa. No obstante, González Prada nunca se tomó la molestia de difundir su poesía y ejerció sólo una influencia limitada fuera de Perú.[9]

Otro «precursor» importante del modernismo fue el cubano José Martí (1853-1895). Como poeta en lengua española es uno de los más grandes de todos los tiempos, por su notable combinación de sencillez, ingenuidad y vigor, que le hacía parecer clásico incluso cuando sus versos eran en realidad intrincados e innovadores. Como prosista, fue, junto con Juan Montalvo (Ecuador, 1832-1889) —al que se recuerda principalmente por su famosa balandronada «¡Mi pluma lo mató!», a raíz del asesinato del dictador García Moreno en 1875—,[10] uno de los grandes estilistas del periodo. Como supremo periodista de la época, Martí tenía el don de acuñar frases que han pasado a formar parte de la cultura hispanoamericana. Exiliado a los dieciséis años, después de un año de cárcel, Martí dedicó la totalidad de su vida adulta a la causa revolucionaria cubana; cuando no pudo volver a Cuba, hizo aportaciones a la cultura literaria y cívica de todos los países que visitó (en especial, México y Guatemala), y pasó catorce años en los Estados Unidos. En esto, su carrera se pareció a la de su coetáneo portorriqueño Eugenio María de Hostos (1839-1903), que también consagró su vida a la lucha contra el colonialismo español y que, al igual que Darío, viajó por toda América Latina, haciendo campaña, escribiendo y enseñando en todas partes. Martí escribió la primera novela modernista, *Amistad funesta* (1885), y sus

9. Véase Hale, *HALC*, VIII, capítulo 1.

10. Los artículos más conocidos de Juan Montalvo se agruparon en *El Cosmopolita* (1866) y *El Regenerador* (1872). *Capítulos que se le olvidaron a Cervantes* les siguió en 1873. En 1883 empezó a publicar sus *Siete Tratados*, y en 1886, exiliado en Panamá, publicó la famosa obra *Las Catilinarias*, a la que siguieron cuatro series de ensayos bajo el título de *El Espectador* (París, 1886-1889).

relatos infantiles, *La edad de oro* (1889), se han convertido en clásicos del género. Gran parte de su poesía, por ejemplo *Versos libres* (*c.* 1883), y *Flores del destierro*, se publicó póstumamente. Entre las colecciones que aparecieron durante su vida cabe citar *Ismaelillo* (1882), deliciosa obra maestra en miniatura inspirada por la ausencia de su propio hijo de corta edad, y *Versos sencillos* (1891), tan diáfanos y directos como la existencia del propio poeta. Murió en 1895 cuando encabezaba una expedición militar contra los españoles en Cuba. Su ejemplo como hombre de acción y hombre de letras, poeta y patriota, surtió en la historia de América Latina un efecto que difícilmente puede exagerarse.

Dado que, como hombres, Martí y González Prada fueron más grandes que otros modernistas, los críticos han cedido a la tentación de verlos como escritores románticos, por su valentía, su individualismo heroico y su constancia política; pero es tergiversar el movimiento si se trata de excluir de él a todos aquellos en cuya vida hubo un contenido político, o si se supone que los que murieron jóvenes (Silva, Casal [véase más adelante]) o gloriosamente (Martí) fueron en realidad románticos tardíos. Al contrario, lo que dio al movimiento su fuerza unificadora y lo diferenció de lo que a la sazón ocurría en Brasil fue precisamente el hecho de que el modernismo no resultó sólo una versión hispanoamericana del refinamiento formal parnasiano-simbolista, sino también una asimilación retrasada de todo el peso filosófico del romanticismo, cuya repercusión (debido a que hacía hincapié en las corrientes políticas e históricas) había sido incompleta en Hispanoamérica, junto con la incorporación de la segunda y decadente fase del romanticismo europeo: la «agonía romántica». El genio de Rubén Darío, de quien volveremos a ocuparnos dentro de poco, estriba en que sólo en su poesía y en su persona alcanzaron las tres fases —acumulación de toda la experiencia poética europea del siglo XIX— la verdadera armonía. Así pues, el modernismo no era una escuela, sino un amplio movimiento histórico que influyó en todos los poetas importantes de la región después de 1888, y que puede dividirse en dos periodos, antes y después de las *Prosas profanas* de Rubén Darío en 1896, tras las cuales tiene lugar un desplazamiento desde el norte del continente, donde adquirió los primeros ímpetus, hacia el sur. Puede que muchos poetas pareciesen o fueran realmente atormentados personajes románticos, o incluso hombres de acción (Díaz Mirón, Gómez Carrillo, Chocano [véase más adelante]), pero su medio de expresión había cambiado de modo irremediable.

Martí y González Prada, pues, formaban parte de la corriente modernista, pero ambos fueron más allá de sus posiciones más limitadas, meramente ornamentales. Un modernista puro y simple, anterior a Rubén Darío, fue Manuel Gutiérrez Nájera (1859-1895), fundador de la célebre *Revista Azul* (1894-1896) en Ciudad de México. Curiosamente, era hombre de orígenes humildes, pero se convirtió en el más aristocrático de los nuevos escritores (usaba el seudónimo de *El duque Job*); asimismo, caso casi único, nunca salió de su ciudad natal, pero actuó y escribió, con extraordinaria intuición, como si fuera el más viajado y experimentado de los escritores. Sus primeros modelos fueron románticos (Musset, Bécquer), pero refinados ya por su propio sentido del estilo; a medida que los nuevos poetas —Leconte de Lisle, Verlaine, Baudelaire, Poe— iban poniéndose de moda, Gutiérrez Nájera los absorbía, e introducía dosis de los mismos en su propia poesía, que era frívola y compleja, pero notablemente lograda y

musical, y en sus artículos para la prensa. Uno de sus poemas, el encantador «La duquesa Job», es un clásico modernista. Este autor de poesía innatamente agradable era tan delicado como su verso y murió a la edad de treinta y seis años. Como queriendo demostrar qué diferentes pueden ser los poetas modernistas, a su contemporáneo mexicano Salvador Díaz Mirón (1853-1928) lo han llamado «un montonero de las letras».[11] Encarcelado dos veces por matar enemigos a tiros, exiliado por Porfirio Díaz, su vida fue de una turbulencia que sólo Martí y Chocano (véase más adelante) igualaron. Su famoso verso «Algunas plumas cruzan el pantano / y no llevan ninguna mancha: así es mi plumaje», muestra no sólo su temperamento provocador, sino también su insistencia —porque sus palabras tienen también una connotación literaria— en que la nueva poesía no tiene necesidad de evitar todo contenido serio o sustantivo para ser «pura» y bella. Sólo González Prada igualó su decisión tanto de innovar como de evitar toda frivolidad, y los lectores atentos pueden seguir el camino por el cual el romanticismo americano —los primeros héroes de Díaz Mirón fueron Byron y Hugo— se transforma y deja de ser un impulso oratorio, esencialmente externo, para convertirse en una perspectiva más contenida porque se interioriza con mayor cuidado; desde su primera colección de *Poesías* (1886) hasta *Lascas* (1901).

Más parecido a Gutiérrez Nájera era el cubano Julián del Casal (1863-1893). Perseguido por la mala salud, las desgracias personales y la tragedia de la isla, su versión profundamente angustiada de la decadencia *mal-de-siècle* nutrió el anhelo de huir a Europa («Tengo el impuro amor de las ciudades / y a este sol que ilumina las edades / prefiero yo del gas las claridades»). Neurótico, pesimista, melancólico, influyeron en él Gautier, Baudelaire y su compatriota medio francés José María de Heredia (1842-1895), destacado parnasiano cuya obra *Les Trophées* apareció en el mismo año en que murió Julián del Casal. Similares, pero todavía más auténticamente trágicas, fueron la vida y la muerte del colombiano José Asunción Silva (1865-1896), cuya biografía es digna de un Keats o un Shelley medio siglo antes que él. Al igual que su amigo Jorge Isaacs[12] y que Casal, Silva sufrió la caída de la fortuna de su familia; su hermana Elvira, por quien sentía un amor obsesivo, murió a los veintiún años de edad (Isaacs escribió una famosa elegía); perdió la mayor parte de sus escritos en un naufragio; sufrió, quizá más que cualquiera de sus contemporáneos, la desesperación producida por el choque del romanticismo con el positivismo y el materialismo, y acabó pegándose un tiro. Profundamente influenciado por Poe, Bécquer y Baudelaire, su *Nocturno* («Una noche, / una noche toda llena de murmullos...») se cuenta entre los poemas más famosos de Hispanoamérica, y su novela, *De sobremesa*, es una de las más características obras en prosa producidas por la mentalidad *fin-de-siècle*. Silva vivió torturado por el mezquino ambiente provinciano de Bogotá y es un ejemplo de la sensación de marginalidad y alienación que hay detrás de mucha poesía modernista. El positivismo negaba al artista el derecho a ocupar una posición central, negaba incluso que el arte fuese impor-

11. L. A. Sánchez, *Historia comparada de las literaturas americanas*, 4 vols., Buenos Aires, 1976, vol. III, p. 111.
12. Véase Martin, *HALC*, VIII, capítulo 3.

tante; más bien lo veía como veía todo lo demás, en términos instrumentales, como un entretenimiento, algo ornamental, decorativo, una diversión; por lo cual, la mayoría de los poetas, que anhelaban vagamente un sistema precapitalista de mecenazgo, confirmaron las percepciones de los positivistas refugiándose en una poesía que parecía en gran parte intrascendente, evasiva y —a primera vista— ajena a las necesidades reales de América Latina.

El hombre que dio forma a todo el movimiento modernista —además de darle su nombre— fue Rubén Darío (1867-1916), el niño prodigio de una pequeña población de Nicaragua que llegó a ser el más influyente poeta en lengua española desde Góngora. Los críticos de ahora suelen negar la calidad estética de su poesía, pero nada puede quitarle su lugar en la historia, porque, como afirmó correctamente Pedro Henríquez Ureña, «De cualquier poema escrito en español puede decirse con precisión si se escribió antes o después de él».[13] Durante mucho tiempo se libró del sentido trágico de la vida que causó la muerte prematura de Casal y de Silva, pero también él acabó sucumbiendo ante la misma angustia («y no saber adónde vamos / ni de dónde venimos...») y la misma destrucción de su propia salud. Vista en su totalidad, la trayectoria ejemplar de Darío («con Hugo fuerte y con Verlaine ambiguo») confirma que, debajo de la superficie opulenta, el modernismo era en verdad una asimilación simultánea de los aspectos todavía no absorbidos del romanticismo europeo («¿Quién que es no es romántico?») y del parnasianismo-simbolismo, todo ello dentro de la invariable tendencia latinoamericana al barroco. Llevó la poesía en español a la perfección formal por primera vez desde Quevedo y Góngora, precisamente en el momento en que todas las convenciones del metro y del verso, al igual que todas las demás convenciones artísticas, estaban a punto de ser desacreditadas; esto es, justo a tiempo, porque en ello no había ninguna inevitabilidad. Sin embargo, el gesto de Darío fue todavía más expansivo. Fue también una celebración, una asimilación de toda la tradición europea que se remontaba hasta el Renacimiento, que España había negado o rechazado en gran parte, incluyendo el propio romanticismo, que España no había podido absorber plenamente y que Hispanoamérica había negado parcialmente. Así pues, el modernismo no debe interpretarse como «poesía francesa escrita en español», según han declarado algunos, sino como un rechazo profundo de la tradición medieval española que todavía estaba viva, como una liberación a la vez simbólica en términos generales y concreta en los casos especiales de Puerto Rico y Cuba. Al mismo tiempo, dado que por razones obvias el romanticismo latinoamericano había excluido en gran parte los motivos clásicos, bíblicos y medievales tan característicos del romanticismo europeo, el modernismo los hizo suyos ahora, al mismo tiempo que los purgaba de todo posible contenido hispánico; es decir, España pasó a ser ahora una opción cosmopolita más entre otras, una normalización de las relaciones culturales que decía mucho en favor de la sutileza de esa generación poética. Al deshacer de una vez para siempre de la herencia cultural española —de hecho, al invertir el proceso y empezar a influir en la madre patria—, prepararon el camino para la plena modernización literaria del continente, que fue visible inmediatamente en el decenio de 1920 con la

13. Henríquez Ureña, *Corrientes literarias*, p. 173.

aparición de poetas como Huidobro, Vallejo y Neruda, y narradores como Asturias, Carpentier y Borges. También la poesía norteamericana ejercía ahora cierta influencia por medio de dos figuras germinativas: Poe y Whitman. En cuanto a Francia, atraía a los latinoamericanos no sólo por las obvias razones positivas —la Ilustración, la Revolución, la capacidad continua de producir escuelas artísticas con filosofías y prácticas precisas—, sino también por razones negativas igualmente obvias: era latina, pero no era española ni portuguesa; era moderna, pero no anglosajona.

Darío no fue sólo el más grande de los poetas modernistas en términos de soltura, flexibilidad y musicalidad, no sólo sintetizó la totalidad del movimiento dentro de su poesía ecléctica, moralmente opaca pero estéticamente diáfana; sino que fue también el más viajado de los principales poetas y, de hecho, lo más notable de todo, viajó por la totalidad de América Latina. Fue en Chile donde publicó *Abrojos* (1887) y *Azul* (1888) y, en Argentina, *Los raros* y *Prosas profanas* (1896); pero en todas partes entusiasmó a los poetas, jóvenes y viejos, inspiró clubes y asociaciones, y escribió innumerables artículos para periódicos en cada uno de los países que visitó. En Europa residió durante largos periodos, tanto en París, patria de lo nuevo, como en España, patria de lo antiguo, donde los *Cantos de vida y esperanza* se publicaron en 1905. Exoticista, absorbiendo todos los lugares románticos que en aquella época de movilidad nueva había visto o soñado con ver; nostálgico de épocas pasadas, de las cuales los americanos con inclinaciones aristocráticas deseaban considerarse herederos, especialmente Grecia y Roma; cosmopolita en su deseo, compartido por toda la generación de grupos de elite de la región, de transformar América Latina en una cultura «universal», centrada en París, pero inspirada por Versalles (que, como heredera de la antigüedad clásica, fue la inspiración de los nuevos centros monumentales de Buenos Aires y las ciudades del México porfiriano); frívolamente estético, finalmente, con un hedonismo del Nuevo Mundo y un erotismo inocente en medio de la maliciosa *belle époque*, Darío resume el movimiento y lo unifica. Después de la Gran Guerra, los poetas encontrarían en el socialismo un nuevo sustituto de la religión; Darío afirmaba que vivía para el arte, pero el arte no fue ningún consuelo para él en la mediana edad, y la distracción sexual no hacía más que subrayar la transitoriedad de la vida. La poesía de sus últimos años dejó de ser simplemente composición pictórica o musical, por exquisita y convincente que fuese, e inició una nueva búsqueda de significado; como dijo Amderson Imbert, «con incomparable gracia poetizó, el gozo de vivir y el terror de la muerte».[14] Pero nunca fue capaz de pensar con mucha precisión y se limitó en los más vagos términos —simbolistas, impresionistas— a lo que el mismo Darío llamó su «movimiento de entusiasmo hacia la libertad y la belleza». Su aportación al elemento cosmopolita dentro de la moderna cultura hispanoamericana es tan grande como la que Martí hizo a su vertiente específicamente americanista: Martí universalizó todas las cosas americanas; Darío americanizó todas las cosas universales. Entre los dos sistematizan efectivamente el movimiento y la época. Sin embargo, sólo Darío podía unificarlo, en parte debido a su virtuosismo, en

14. E. Anderson Imbert, *Historia de la literatura hispanoamericana*, 2 vols., México, 1966[3], vol. I, p. 407.

parte por su mismo eclecticismo, su negativa a aceptar cualquier centro ideológico, excepto el arte mismo.

Como hemos señalado, el ímpetu del modernismo salió del norte de América Latina: México, América Central, el Caribe y Colombia. En Argentina llegó tarde y tal vez no habría adquirido tanta importancia o habría tomado otra forma si Darío no hubiera pasado algún tiempo allí después de 1890 y ejercido su poderosa influencia por medio de *La Nación* de Mitre. Dos nombres sobresalen por encima de todos: Julio Herrera y Reissig (Uruguay, 1875-1910), otro poeta de vida corta, elitista y escapista, el más barroco y gongorista, pero, a juicio de una minoría de críticos, el de mayor talento innato de todos, y Leopoldo Lugones (1874-1938), uno de los escritores más influyentes de toda la literatura argentina, cuya obra *Las montañas de oro* (1897), colección de poemas en prosa, realmente inició el modernismo argentino. Su prestigio quedó asegurado en 1905 con la publicación de *Los crepúsculos del jardín* y la epopeya en prosa *La guerra gaucha*. *El payador*, su estudio de los gauchos trovadores, apareció en 1916. La perspectiva romántica y nostálgica de la obra revelaba la postura cada vez más nacionalista del autor y, en 1924, tras haber empezado como anarquista y ateo, tras haberse hecho luego socialista, se identificó con el fascismo y el catolicismo. Amargado por el rechazo que ello motivó en la joven generación, acabó suicidándose. Posteriormente, se le ha reconocido como una figura fundamental tanto en la literatura argentina como en la poesía modernista en general y, como ha dicho Luis Alberto Sánchez, simboliza «la soberbia voluntad de vencer, característica de los argentinos de su generación».[15]

Parecido a Lugones en muchos aspectos era el poeta peruano José Santos Chocano (1875-1934), el gran exaltado de la poesía hispanoamericana, a quien, en su momento de apogeo, se le concedió el título de «poeta de América», el mismo título que Rodó (véase más adelante) había opinado que debía negársele a Darío. Condenado a la cárcel frecuentemente, casado tres veces, pero nunca divorciado, enemigo y amigo de dictadores, secretario de Pancho Villa durante un breve tiempo, condenado a muerte en 1920 en Guatemala, se hizo fascista en 1925, asesinó al joven intelectual peruano Edwin Elmore y él mismo fue asesinado por un esquizofrénico en un tranvía en Santiago de Chile. Fue quizá el menos modernista de los poetas de su tiempo. Dante, Byron, Hugo y Whitman fueron sus modelos; el paisaje americano y sus habitantes, tanto humanos como animales, sus temas, desde *Alma América* (1906) y *¡Fiat Lux!* (1908). Inició un movimiento denominado «mundonovismo» («Soy el cantor de América, autóctono y salvaje...») y fue el primer poeta importante que trató de forma positiva los temas del indigenismo y el mestizaje. Pese a ello, su personalidad literaria era egocéntrica y grandilocuente; su poesía, esencialmente demagógica, hispánica y oratoria (sus recitales públicos eran célebres en toda la región). Su mérito consistió en llevar algunos de los grandes temas incompletos del romanticismo hacia adelante, hasta el decenio de 1920, donde se fundieron con los nuevos movimientos regionales, telúricos y criollistas.

Otros modernistas importantes fueron Francisco Gavidia (El Salvador, 1863-1950), amigo de toda la vida de Darío; Aquileo J. Echevarría (Costa Rica,

15. Sánchez, *Literaturas americanas*, vol. III, p. 191.

1866-1909), Darío Herrera (Panamá, 1870-1914), Ricardo Miró (Panamá, 1883-1940), Fabio Fiallo (Santo Domingo, 1866-1942), Luis Llorens Torres (Puerto Rico, 1878-1944), los mexicanos Manuel José Othón (1858-1906), Francisco Asís de Icaza (1863-1925), Luis G. Urbina (1869-1934), Efrén Rebolledo Hidalgo (1877-1929) y José Juan Tablada (1871-1945); los venezolanos Rufino Blanco Fombona (1874-1944), muy conocido también como novelista e historiador, y su enemigo jurado Andrés Mata (1870-1931); el colombiano Guillermo Valencia (1873-1943), autor de *Ritos* (1899), poeta rico que fue tal vez el más «clásico» de los modernistas; José María Eguren (Perú, 1874-1942), cuya visión muy personal le llevó más allá de las típicas banalidades del movimiento; Ricardo Jaimes Freyre (1868-1933), boliviano que pasó muchos años en Argentina, radical en política y, pese a ello, autor de *Castalia bárbara* (1899), obra impregnada de extraños mitos nórdicos, y su compatriota Franz Tamayo (1879-1956).

El movimiento empezó a decaer antes de que Darío muriese en 1916. En 1911 Enrique González Martínez (1871-1952) viajó de las provincias a Ciudad de México con sus poemas *Los senderos ocultos*, entre los cuales había uno que empezaba: «Tuércele el cuello al cisne de engañoso plumaje / que da su nota blanca en el azul de la fuente, / él pasea su gracia no más, pero no siente / el alma de las cosas, ni la voz del paisaje». Dado que el cisne era una de las imágenes más características de Darío, estaba claro que el mexicano proponía el fin del modernismo. Cabe argüir, de todos modos, que el Darío de *Cantos de vida y esperanza* ya había iniciado precisamente la clase de desplazamiento de la complejidad formal a la desnuda sencillez que pedía González Martínez. Huelga decir que tal desplazamiento no hubiese dado buen resultado sin la seguridad en el toque y la técnica que el modernismo ya había producido. Del mismo modo que Lugones, después de *Lunario sentimental* (1909), había cambiado la dirección de la poesía argentina (anticipándose a Arrieta, Carriego, Fernández Moreno, Banchs, Capdevila, Méndez, el Borges de los primeros tiempos), también González Martínez, que era de naturaleza conservador, preparó el camino para una serie de poetas mexicanos —López Velarde, Pellicer, Torres Bodet, Villaurrutia— que emprenderían la poetización de la vida cotidiana. Gran parte de la fuerza que había detrás de la nueva dirección procedía de un impulso regionalista y, por ende, se anticipaba a las novedades que aparecerían en la narrativa después de 1918. Amado Nervo (México, 1870-1919), el más popular de todos los modernistas después de Darío —especialmente, gracias a su gastado misticismo, entre sus lectoras de clase media—, aunque ha salido muy mal parado de la prueba del tiempo, emprendió el camino hacia una mayor sencillez. Su éxito mismo fue una señal de que se había extinguido la capacidad del modernismo de estimular respuestas individualizadas en su público o cambios en la forma poética. El título de su colección más conocida, *La amada inmóvil* (obra póstuma, 1920), es elocuente en este sentido.

La creciente complejidad de la división del trabajo y las presiones de la vida en la gran ciudad, la expansión de los viajes y la nueva movilidad social y geográfica, el crecimiento de los periódicos y la escasez de espacio dentro de ellos, todos estos factores conspiraron para fomentar una escritura breve que iba al grano, fresca e inmediata en su efecto. Las burguesías que se encontraban en

el poder habían creado los grandes periódicos latinoamericanos en las postrimerías del siglo XIX, tales como *La Nación* en Buenos Aires, *La Época* en Santiago (su propietario, MacClure, era el *Rey burgués* de Darío) o *La Opinión Nacional* en Caracas, los cuales satisfacían la demanda de los lectores recién enriquecidos, deseosos de noticias acerca del elegante mundillo social y cultural de Europa durante la *belle époque*. Todas estas circunstancias estimularon conjuntamente novedades específicas en la producción literaria de signo modernista: breve poesía lírica (y muy poco verso narrativo), el *haikai*; poemas en prosa; relatos cortos, a veces de menos de una columna de longitud (Ricardo Palma en Perú fue el precursor de este arte, aunque la gran época del relato corto latinoamericano no empezó hasta el decenio de 1920), y, lo más característico de todo, la crónica.

La crónica era una curiosa mezcla de géneros: poema de palabras, reportaje de arte, entrevista convertida en narrativa, ensayo imaginativo o literario, vida de un escritor, reseña de libro, exposición, interpretación musical o velada literaria, nota autobiográfica, narrativa breve disfrazada o cuento de viaje, etcétera. Darío fue uno de los innovadores, pero el maestro reconocido de esta mezcolanza, a medio camino entre la literatura y el periodismo, la eternidad del arte y la fugacidad de la vida, fue el guatemalteco Enrique Gómez Carrillo (1873-1927), que tuvo una visión del futuro cuando, siendo joven, tras atender a la esposa del embajador francés en Guatemala en la tienda de ropa interior donde trabajaba, se embarcó en una breve y apasionada aventura con ella. El resto de su vida fue una sucesión de *frissons* de esta clase, todos ellos aprovechados para fines literarios, hasta que se casó con la cantante y estrella de cine más popular de la España de entonces, Raquel Meller, y, según los rumores, tuvo un asunto apasionado con Mata Hari antes de traicionarla denunciándola a las autoridades francesas. Brillante manipulador de propietarios de periódicos y políticos (durante muchos años fue el representante en Europa de la dictadura de Estrada Cabrera), Gómez Carrillo pasó toda su vida adulta en París, jamás escribió una sola palabra sobre Guatemala, pero viajó por todo el Viejo Mundo en busca de «sensaciones» para sus lectores: «Por mi parte, yo no busco nunca en los libros de viaje el alma de los países que me interesan. Lo que busco es algo más frívolo, más sutil, más pintoresco, más poético y más positivo: la sensación ... La Naturaleza es sensible y variable como una mujer ... El placer del viaje está en el viaje mismo ...».[16] Nada demuestra más claramente que la crónica, tal como la cultivaba Gómez Carrillo, hasta qué punto el modernismo era en realidad una forma tácita de celebrar la inserción de América Latina, el continente históricamente invisible, en las redes económicas y culturales internacionales por parte de quienes, pese a ello, adoptaban la pose hastiada del mundo que es propia del aristócrata espiritual en una época de mercaderes. Era un género virtualmente desconocido antes del decenio de 1870 que en 1930 ya había fallecido a todos los efectos. Ningún modernista era leído más ansiosamente que Gómez Carrillo, proveedor de habladurías literarias levemente embriagadoras, excitantes, pero al mismo tiempo elegantes, y ninguno fue olvidado más rápidamente.

16. *La psicología del viaje* (1919), citada por M. Henríquez Ureña, *Breve historia del modernismo*, México, 1954, pp. 395-396.

Sin embargo, quizá deberíamos detenernos un poco con Gómez Carrillo en el París de la *belle époque*, capital cultural de América Latina y meca de las personas con aspiraciones sociales o estéticas. Muchas familias ricas pasaban el invierno en París, o se instalaban allí con todo el servicio durante varios años seguidos. Al fin y al cabo, París era el hogar del arte y, si uno podía «conquistarla», entonces uno podía volver al país natal con el laurel —mejor dicho, el certificado— del éxito. Allí publicaron numerosas revistas de corta duración figuras como Ventura García Calderón (Perú, 1887-1959), Gonzalo Zaldumbide (Ecuador, 1884-1962), Hugo Barbagelata (Uruguay, nacido en 1887), el ubicuo venezolano Alberto Zérega Fombona, Isidro Fabela (México, 1882-1964) y Alberto Ghiraldo (Argentina, 1874-1947), autor del ensayo *Yanquilandia bárbara*. Al igual que Gómez Carrillo, muchos de estos escritores llegaron a parecer más importantes de lo que eran en realidad porque París les dio prestigio y acceso material a sus medios publicitarios. Muchos de ellos pensaban que París y Europa eran otoñales, pero se percataban menos de que ellos también lo eran: habían preparado la cultura latinoamericana para la modernidad, pero ellos mismos no eran modernos. Después de la primera guerra mundial, los diletantes de la clase gobernante tuvieron que hacer sitio para una nueva generación de artistas de la pequeña burguesía, aunque fueron los primeros quienes continuaron proporcionando las relaciones sociales y financiando las revistas.

Como de costumbre, lo que en el modernismo hispanoamericano había ocurrido rápida y violentamente, de forma convulsiva y desigual, en Brasil sucedió de modo más orgánico, siguiendo con mayor fidelidad los modelos europeos. Después de la disipación gradual del romanticismo, la actividad literaria en Brasil continuó organizándose bajo las mismas etiquetas que en Francia, de tal manera que la escuela del Parnaso y el simbolismo, nombres que tienen poca resonancia en la literatura hispanoamericana, son los términos genéricos que se aplican a fenómenos ocurridos en los últimos treinta años del siglo XIX y los primeros veinte del XX. La mayoría de los críticos coinciden en que el naturalismo y el parnasianismo eran, en el fondo, expresiones diferentes del mismo espíritu científico de revuelta antirromántica. El fenómeno ya era visible en las postrimerías del decenio de 1860 en poemas tales como *Crisálidas* y *Falenas* de Machado. Éste y Luís Guimarães (1845-1898) fueron precursores de un espíritu nuevo: métodico, correcto, comedido. La polémica que precedió a la llegada del estilo empezó en 1878 en el *Diário do Rio de Janeiro* y, más adelante, recibiría el nombre de «la batalla del Parnaso». El punto culminante fue «La nueva generación», el famoso artículo que Machado publicó en la *Revista Brasileira* en 1879. Sin embargo, en aquel momento nadie hablaba aún de parnasianismo —el término no fue adoptado hasta 1886—, sino de valores positivistas tales como el realismo, la pertinencia social y el espíritu científico. Aunque puede que estos temas sorprendan al lector moderno —sin duda, sorprenderán al lector familiarizado con la poesía hispanoamericana de la época de Darío—, el movimiento se oponía al individualismo y al subjetivismo desenfrenados de los románticos, razón por la cual las obras en prosa del propio Machado pueden incluirse en un supuesto ámbito parnasiano-realista.

Erico Verissimo dijo que los versos parnasianos «tienen la belleza fresca y

reposada del templo griego»,[17] como cuadra a los colegas espirituales de Leconte de Lisle, Gautier, Proudhon y Heredia. Sus primeros exponentes fueron Raimundo Correia (1859-1911), filosófico y pesimista («Todo es dolor...»), y Alberto de Oliveira (1859-1937), técnico brillante, desapasionado, creador de intrincados acertijos literarios, otrora llamado «príncipe de los poetas brasileños». Ambos, no obstante, se permitían licencias poéticas, prescindían de la exactitud gramatical y utilizaban galicismos. Esto era visto con malos ojos desde las grandes alturas del Parnaso —pues la poesía en Brasil no se había librado del academicismo que atenazaba a todas las artes en aquel tiempo—, que se oponía a toda relajación del metro, a la vaguedad y al sentimentalismo. El movimiento alcanzó realmente la madurez con Olavo Bilac (1865-1918), cuyas *Poesías* aparecieron en 1888, el año del *Azul* de Darío. Popular, sensual y fluido, Bilac era también un artífice literario capaz de convertir sus dos grandes amores —el paisaje brasileño y las mujeres brasileñas— en imágenes primorosamente esculpidas («Forma, perfecciona, eleva y pule / tu frase; y al final / pon la rima en cada verso dorado / como un rubí»). Bilac sigue siendo el más ameno de los parnasianos porque sólo en él se combinaba lo ideal con lo real. Sin embargo, el movimiento quedó finalmente reducido al arte por el arte y, a todos los efectos, murió de frío.

Apenas se había identificado y definido el parnasianismo cuando llegó el simbolismo y lo sustituyó. En cierto sentido, fue un resurgir del romanticismo, en su vaguedad y su sensualidad, su carácter sugestivo y su musicalidad, y su lánguida decadencia. Quizá lo mejor sea interpretarlo como el equivalente literario del impresionismo y pensar que su propósito, según Ronald de Carvalho, era «evocar intuitivamente, por medio del ritmo espontáneo de las palabras, lo que las escuelas poéticas más antiguas habían tratado de sugerir mediante una representación exacta de las cosas».[18] Erico Verissimo declaró que «tenía pocos seguidores en mi país, donde los matices de color y las neblinas son raros. [...] Tenemos pocos casos de introversión en nuestra literatura».[19] Pero sus palabras eran una exageración. Por ejemplo, uno de sus seguidores, João da Cruz e Sousa (1861-1898), cuya obra *Broquéis* (1893) señala su advenimiento, debe contarse entre los grandes poetas de Brasil. Conocido por el nombre de el *Cisne Negro* del simbolismo brasileño, nació en la esclavitud, hijo de padre y madre negros, y su vida se caracterizó por los conflictos, el resentimiento y la desesperación. Su poesía es sucesivamente amarga, escéptica y melancólica, con una decadente nota satánica que muchos han considerado baudelairiana. Al mismo tiempo era un vigoroso periodista, partidario de la abolición, aunque nunca encontró un cargo que fuera apropiado a su talento y pasó gran parte de su vida trabajando de oficinista del ferrocarril, antes de morir de tuberculosis. Sus libros más conocidos son *Tropos e fantasias* (1885), *Broquéis*, *Faróis* (1900) y *Ultimos sonetos* (1905), en todos los cuales, al igual que en sus poemas en prosa, destaca una sonora musicalidad. Otros simbolistas importantes fueron el místico Alphonsus de Guimaraens (1870-1921), de Minas Gerais, cuya poesía intencionadamente arcaica tiene el amor casto, virginal, por tema principal, y Augusto dos

17. E. Verissimo, *Brazilian literature: an outline*, Nueva York, 1945, p. 76.
18. R. de Carvalho, *Pequena história da literatura brasileira*, Río de Janeiro, 1944^7, p. 348.
19. E. Verissimo, *Brazilian literature*, pp. 81-82.

Anjos (1884-1914), cuya obra está imbuida de sus lecturas científicas y filosóficas, una visión desesperanzada del espíritu humano naufragado en un universo mecanicista, determinista. Sus poemas más conocidos tienen títulos como «Himno al dolor» o «La obsesión con la sangre» y comunican un horror naturalista ante la existencia, un pesimismo casi cósmico.

La música

No hay duda de que la literatura era el modo dominante de expresión cultural en la América Latina del siglo XIX y que circunscribía la forma y la interpretación de todas las demás artes. Esto no hacía más que reforzar el academicismo que caracterizaba el siglo, lo cual era todavía más inevitable en un continente de naciones jóvenes que habían rechazado la herencia ibérica, con sus irracionales formas artísticas barrocas, y se habían impuesto a sí mismas el proyecto de constituir nuevos sistemas políticos y culturales como medio de integrar América Latina en el orden europeo, del que se sentían destinadas a formar parte. En ningún lugar era la influencia de la literatura más evidente que en la música, que en 1870 ya se estaba desarrollando rápidamente, con numerosos teatros y conservatorios en la mayoría de las principales capitales.

Melesio Morales (1838-1908) guió las actividades musicales en México a partir de la institución del Conservatorio Nacional en 1866. Una de sus ocho óperas, *Ildegonda*, se estrenó en Italia —el mayor de los honores posibles— en 1868, y compuso una célebre pieza de programa, *La locomotiva*, para la inauguración del ferrocarril Ciudad de México-Puebla en 1869. Cuando Cenobio Paniagua (1822-1882) había montado su ópera precursora *Catalina de Guisa* (compuesta en 1845) en el Teatro Nacional en 1858, algunos críticos señalaron agriamente que su único rasgo mexicano era el compositor; en 1871, Aniceto Ortega (1823-1875) produjo una ópera en un acto, *Guatimotzín*, sobre los últimos tiempos de los aztecas, con Cuauhtémoc interpretado por un tenor, y Cortés, por un bajo, y con la participación de la renombrada soprano mexicana Ángela Peralta (1845-1883) . El cubano Laureano Fuentes Matons (1825-1898) compuso *La hija de Jefté* (1875), ópera igualmente indianista, y Gaspar Villate (1851-1891), uno de los grandes propagadores de la danza habanera, vio tres de sus óperas representadas en Europa entre 1871 y 1888. La primera ópera en Venezuela fue *Virginia* (1873) de José Ángel Montero (1839-1881); en Colombia, *Ester* (1874) de José María Ponce de León (1846-1882). Los títulos románticos lo dicen todo. La primera ópera «peruana», *Atahualpa*, la compuso el italiano Carlo Enrique Pasta (1855-1898) y se representó en Lima en 1877. *La gatta bianca* de Francisco A. Hargreaves, estrenada en Italia en 1875, se considera generalmente como la primera ópera argentina. Fue en Brasil, no obstante, donde tuvieron lugar los acontecimientos más significativos, que culminaron con la obra de Antônio Carlos Gomes, quien, hechizado ya por Verdi, vivió en Italia a partir de 1864. *Il Guarany*, basada en la novela de Alencar, triunfó en La Scala en 1870 y se montó en Río para celebrar el cumpleaños del emperador. He aquí un tema americano, el noble salvaje, tratado con la máxima suntuosidad lírica en el hogar de la ópera. Hoy día continúa formando parte del repertorio internacio-

nal. En 1880, Gomes fue persuadido para escribir sobre un tema contemporáneo más peligroso, la esclavitud, pero el libretista transformó mágicamente los negros en indios cuando la ópera, *Lo schiavo* (que incluye la conocida «Danza de los tamoios») apareció en 1889. Los críticos nacionalistas han rechazado a Gomes, pero es indudable que sus obras contienen algunos elementos nacionales e, incluso, populares.

El estilo y las convenciones de la ópera europea se resistían muchísimo al cambio. Poco podían hacer los compositores latinoamericanos salvo seguir la corriente, limitándose a apuntar de vez en cuando hacia la expresión nacional. Aunque entre 1850 y 1880 se hicieron intentos cada vez más vigorosos de dominar el género y producir versiones latinoamericanas, las limitaciones físicas y culturales tendían a concentrar los esfuerzos en otras partes. El periodo romántico representó el apogeo del virtuoso del piano, el solo cantado y el poema sinfónico, formas ideales para América Latina, y músicos como la pianista, compositora y cantante venezolana Teresa Carreño (1853-1917), el violinista cubano José White (1836-1918) y la soprano mexicana Ángela Peralta, alcanzaron reconocimiento internacional. Así pues, la época del nacionalismo musical, segunda fase de la influencia romántica, empezó tímidamente en el decenio de 1870, cobró velocidad hacia finales de siglo y alcanzó su punto culminante en el decenio de 1920. Había en ella tanto una dimensión regional o nativista como una dimensión nacional en su expresividad esencialmente emocional, multiplicando la variedad de fraseología rítmica, melódica y armónica que los autores tenían a su disposición (aunque pocos latinoamericanos se percataron de sus posibilidades más radicales al principio) y preparando el camino para la vanguardia musical del decenio de 1920.

La gira triunfal de Gottschalk por América Latina en 1869 había hecho que los temas y estilos nacionales fueran más aceptables, siempre y cuando no se apartaran de un nivel superficial de pintoresquismo y color local. Cada vez eran más los compositores que, siguiendo el ejemplo de los europeos Glinka o Borodin, Albéniz o Granados, Smetana o Dvorak, utilizaban canciones y danzas populares de su país, y producían de paso formas europeas americanizadas como el «vals tropical» o la «polca paraguaya». Hasta el decenio de 1920, no dominarían definitivamente los compositores latinoamericanos el arte de recrear el estilo nacional desde dentro, precisamente en el momento en que la vanguardia internacional rechazaba hasta el más avanzado nacionalismo musical. En Brasil, *A sertaneja* (1869) de Brasílio Itiberê da Cunha (1846-1913) fue una de las primeras expresiones localistas, pero fue la famosa pieza para piano *Tango brasileiro* (1890) de Alexandre Levy (1864-1892) la primera en dar a la corriente positivista un decidido brío. Su *Suite brésilienne* (1890) formaría más adelante parte del repertorio popular brasileño, en particular su último movimiento, «Samba», que no estaba inspirado en una experiencia personal, sino en una descripción que Ribeiro hizo en su novela *A carne* dos años antes. Hargreaves (1849-1900) fue el primer compositor argentino que se inspiró regularmente en la música folclórica, empezando por la polca para piano *El pampero* y estilizando también formas rurales típicas (cielito, gato, estilo, décima) en sus *Aires nacionales* (1880). El colombiano José María Ponce de León, que había estudiado con Gounod en París, compuso algunas de las primeras obras nativistas tales como *La hermosa*

sabana y *Sinfonía sobre temas colombianos* (1881), con adaptaciones románticas de bailes folclóricos como el bambuco, el pasillo y el torbellino.

En Cuba, cuya herencia musical es tal vez la más rica de América Latina, Nicolás Ruiz Espadero (1832-1890) produjo una obra para piano, *Canto del guajiro*, subtitulada «Escena cubana típica», que ilustra de modo perfecto cómo la retórica romántica podía ahogar la espontaneidad rítmica. Precursores más convincentes del afrocubanismo del decenio de 1920 fueron Manuel Saumell (1817-1870), *el padre de la contradanza*, e Ignacio Cervantes (1847-1905), *el Glinka de Cuba*, que estudió en el Conservatorio de París y cuyas exquisitas *Danzas cubanas* (1871-1895) fueron la aportación más importante que hizo Cuba a la música artística del siglo XIX. Hitos de la marcha de México hacia la expresión nacional fueron *Jarabe nacional* (1860) de Tomás León (1826-1893) y *Ecos de México* (1880) de Julio Ituarte (1845-1905). El principal compositor de obras para piano fue el indio otomí Juventino Rosas (1868-1894), miembro de la compañía ambulante de Ángela Peralta y autor de la serie de valses de estilo francés *Sobre las olas*, tan popular que con frecuencia se atribuía a Strauss. El virtuoso del piano Ricardo Castro (1864-1907) vio cumplida su mayor ambición cuando *Légende de Rudel* (1906) fue interpretada y aplaudida en Europa. El precio que pagó por ello fue el mimetismo esencial de su arte, aun cuando Castro también producía arreglos de bailes regionales como el jarabe y la danza mexicana.

El padre del nacionalismo musical en Brasil fue Alberto Nepomuceno (1864-1920), a quien Grieg enseñó a componer música que fuera a la vez nacional y universal. En 1887 compuso *Dança de negros* y en 1897 *Série brasileira*, la primera suite orquestal basada en temas vernáculos brasileños, con gran variedad de formas y ritmos, que sigue gozando de popularidad hoy día. La figura central de Argentina fue el prolífico Alberto Williams (1862-1952), que estudió en el Conservatorio de París en 1882 con César Franck, y en total compuso más de cien obras dignas de consideración, incluyendo nueve sinfonías. En 1889 viajó por la provincia de Buenos Aires para empaparse de la música de su patria y, en lo sucesivo, escribió no meras transcripciones, sino música artística con atmósfera, color y esencia nativos.[20] El primer resultado fue la obra elegíaca *El rancho abandonado* (1890); pero cuando *Aires de la pampa* apareció en 1893 Williams había evolucionado y escribía sus propios milongas, gatos, cielitos y sambas. Aunque al oído moderno su música suena tan incorregiblemente académica como profusamente sentimental, al igual que su contemporáneo Arturo Berutti (1862-1938), autor de la *Sinfonía argentina* (1890) y las óperas *Pampa* (1897) y *Yupanki* (1899), Williams contribuyó en gran medida a la integración de la música regional y la nacional, especialmente durante el decisivo periodo 1890-1910. Los críticos modernos, no obstante, prefieren al criollista Julián Aguirre (1869-1924), que era menos ambicioso y amigo de Albéniz, cuyas adaptaciones para piano, *Huella* y *Gato*, permanecen en el repertorio internacional. Otro compositor prolífico fue el director del Conservatorio Nacional colombia-

20. Véase G. Béhague, *Music in Latin America: an introduction*, Nueva Jersey, 1979, pp. 108-110 (hay trad. cast.: *Música en América Latina: una introducción*, Caracas, 1983). La obra de Béhague es indispensable y se ha utilizado extensamente para preparar esta sección.

no de 1910 a 1935, Guillermo Uribe Holguín (1880-1971), cuyos trescientos *Trozos en el sentimiento popular* para piano, basados en danzas folclóricas, constituyen un legado duradero.

La figura más prominente en México durante este periodo fue Manuel Ponce (1882-1948), conocido universalmente como compositor de la irresistible y popular canción *Estrellita* (1914). Después de trabajar en París y Berlín, estudió con esmero y reelaboró los corridos, sones, jarabes y huapangos de México. Los resultados suelen compararse desfavorablemente con las obras posteriores de Chávez: los críticos consideran que Ponce es «folclórico», que se limitaba a citar materiales indios o mestizos en lugar de utilizarlos a modo de principios estructurales. A pesar de ello, sus obras continúan interpretándose en todo el mundo, cosa que no puede decirse de las de ningún otro compositor mexicano, y recientemente se ha sabido que era el creador, principalmente anónimo, de muchas de las piezas para guitarra que interpretaba Segovia. Al igual que Nepomuceno, Uribe Holguín y Williams, Ponce formó parte del puente esencial para que el nativismo pasara del romanticismo a la vanguardia.

La pintura

Más aún que la música, la pintura del siglo XIX se hallaba dominada por el academicismo y los convencionalismos sociales. La pintura al aire libre fue desconocida en América Latina hasta bien entrado el siglo, y el impresionismo llegó después de que éste terminara, más de dos decenios después de su equivalente literario, el modernismo, y casi medio siglo después de su modelo europeo. Si bien el retraso era comprensible, el hecho de que no se asimilara el impresionismo fue especialmente lamentable, toda vez que la pintura europea en el último tercio de siglo fue a la vanguardia de los cambios en la percepción artística. Dada la especificidad de las artes plásticas, no había un repertorio de estilos populares que pudieran citarse, como en el caso de la música, y si en la primera fase de la pintura decimonónica la representación de temas nativos se aprendió de viajeros europeos que andaban en busca de lo pintoresco, en la segunda, después de 1870, los latinoamericanos que visitaban Europa volvían invariablemente a sus países con la versión más reciente de la pintura académica, ciegos ante los nuevos conceptos pictóricos de Monet, Renoir, Manet, Pissarro o Cézanne, hombres que realmente habían dejado atrás la influencia sofocante del neoclasicismo académico. Cuando el impresionismo llegó finalmente, a principios del nuevo siglo, los resultados fueron tímidos y la misma tardanza permitió su conversión, a pesar de la hostilidad general del público, en un nuevo academicismo. Al igual que en el caso de la música, los pintores latinoamericanos no acabaron uniéndose a la vanguardia internacional hasta el decenio de 1920, y se unieron de forma tanto más súbita.

En Brasil, la continuidad de la monarquía y el imperio fomentó un estilo voluntariamente pomposo, a medio camino entre lo clásico y lo romántico, basado en la escuela francesa de cuadros de batallas, mientras que el paisaje, como ha escrito Fernando de Azevedo, generalmente «no era más que un fondo de colinas, un rincón del bosque o una curva en el río, como accesorios de un

poco de historia sagrada, clásica o nacional».[21] Los dos grandes exponentes y pintores más populares de la época fueron Vítor Meireles (1832-1903) y su amigo Pedro Américo (1843-1905). Ambos habían pasado largos periodos en París en los decenios de 1850 y 1860. El cuadro de Meireles *Primeira missa no Brasil* (1861) fue la primera pintura brasileña que se expuso en el Salón de París, mientras sus dos obras más conocidas fueron la *Batalha dos Guararapes* (1869) y *Batalha naval do Riachuelo* (1872). Dos discípulos suyos, ambos nacidos en Portugal, produjeron obras típicas del romanticismo tardío: Augusto Rodrigues Duarte (1848-1888) con *Exéquias de Atalá*, inspirada en Chateaubriand, y José Maria de Madeiros (1849-1926) con *Iracema*, cuya inspiración era la novela de Alencar. *A carioca* (1864), el desnudo de estilo italiano pintado por Pedro Américo, fue uno de sus primeros lienzos que tuvieron éxito, pero se le recuerda sobre todo por la *Batalha do Avaí* (1877), que se expuso en Florencia en presencia del mismísimo emperador de Brasil, y la impresionante *Independência ou morte!* (1886). Rodolfo Amoêdo (1857-1941) también estudió en París, donde produjo sus mejores obras, pasando de los lienzos bíblicos y de obras románticas como el desnudo *Marabá* (1883), o la célebre *O último tamoio* (1883), a *Más notícias* (1888), obra que recordaba las de Manet en la época del naturalismo. José Ferraz de Almeida Júnior (1850-1899), en cambio, fue el primer pintor brasileño auténticamente nacionalista tanto por la forma como por sus temas y, a juicio de muchos, el pintor brasileño más grande del siglo. Se había trasladado a París en el apogeo de la polémica suscitada por el impresionismo, pero sus representaciones del São Paulo rural, por ejemplo *O derrubador brasileiro, Caboclo no descanso, Caipiras negaceando* y *Picando fumo*, no eran ni documentales ni meramente pintorescas, sino que más bien revelaban «una mente inequívocamente brasileña, inconscientemente bárbara y fértil, consecuencia necesaria de una tierra joven, que ningún artista extranjero podría traducir».[22] Después de estos pintores empezó la decadencia. Típica del periodo de transición que les siguió fue una decadente corriente romántica que a menudo se disfrazaba de tímido impresionismo o Art Nouveau, uno de cuyos ejemplos fue la obra de Antônio Parreiras (1864-1937), pintor de lienzos históricos como *A conquista do Amazonas*, o de desnudos «parisinos» de intención lasciva, pero de efectos poco inspiradores, como su tardía *Flor do mal* (1922). Eliseu Visconti (nacido en 1864), de conceptualización superficial, pero tal vez el más completo de todos en términos puramente pictóricos, experimentó de forma sucesiva con todos los modos de la época, desde el academicismo (*Maternidade*) hasta la casi prerrafaelista *Dança das Oréadas* (1900), y de ahí hasta el modernismo.

En las repúblicas del Río de la Plata, como en Brasil, se abrió un abismo radical entre el método objetivo y el subjetivo en la pintura (el naturalismo y el impresionismo), lo cual caracterizaría todas las artes en lo sucesivo. El uruguayo Juan Manuel Blanes (1830-1901) combinaba efectivamente ambos métodos, aunque dentro de una perspectiva que en esencia era costumbrista, y aplicaba con buenos resultados las lecciones formales de los maestros europeos a los temas americanos. Sus cuadros gauchescos y rurales, como *La cautiva* o *Las boleado-*

21. F. de Azevedo, *Brazilian culture*, Nueva York, 1950, p. 294.
22. *Ibid.*, p. 296.

ras, obras históricas como el *Juramento de los 33 Orientales*, escenas bélicas como la *Batalla de Sarandí* o el famoso lienzo humanitario *El último paraguayo*, y obras sociales como *Dos caminos* y *Fiebre amarilla* (1870), hicieron de él una influencia clave en la región del Río de la Plata, un sinfonista de la luz, que se encuentra en el nivel de Prilidiano Pueyrredón,[23] Almeida Júnior o José María Velasco (véase más adelante), como uno de los inequívocamente grandes artistas latinoamericanos del siglo XIX. El mecenazgo y el gusto, no obstante, estaban en manos de una pequeña minoría, cuya orientación predominantemente académica podía ser tiránica. En 1887, el pintor Eduardo Sívori (1847-1918), que antes se había concentrado principalmente en temas tradicionales como *Tormenta en la pampa* o *A la querencia*, presentó un lienzo titulado *El despertar de la sirvienta*, que se juzgó demasiado «pornográfico» para exponerlo en Buenos Aires, pese al éxito que había obtenido en París, en parte porque era un desnudo de un naturalismo sin concesiones, al modo de Courbet, pero también —no cabe duda— debido a la tesis social inconfundiblemente crítica que expresaba. Lienzos que constituían desafíos todavía mayores, en una Argentina donde los problemas urbanos estaban desplazando rápidamente los temas gauchescos, fueron *La sopa de los pobres* (1883) de Reinaldo Giudici (1853-1921), *Sin pan y sin trabajo* (1894) del pintor socialista Ernesto de la Cárcova (1866-1927) y *La hora del reposo* (1903) de Pío Collivadino (1869-1945), todos los cuales trataban temas laborales urbanos con un incipiente realismo social. Incluso, estos pintores de obras naturalistas, ya fuera su intención burguesa o socialista, encontraron mayor aceptación pública que los que siguieron el camino impresionista. Los naturalistas eran por lo menos pintores narrativos, y esto podían entenderlo los críticos, cuya orientación era invariablemente literaria. Martín A. Malharro (1865-1911) renunció al romanticismo a raíz de una visita a Europa y produjo obras como *En plena naturaleza* o *Las parvas*, saturadas de color y vibraciones cromáticas. Aunque, irónicamente, lo único que quería era hacer que la gente empezase a *ver*, su primera exposición, celebrada en 1902, fue objeto de burlas salvajes, y Malharro murió convertido en un virtual paria; mientras que Fernando Fader (1882-1935), que a todos los efectos era un naturalista como su mentor alemán Von Zugel, por el simple hecho de animar un poco sus cuadros con un barniz de impresionismo atenuado, conquistó en seguida la aceptación de los críticos en 1905 y pasó a ser una influencia duradera por medio del Grupo Nexus, hasta el punto de que su variedad de «impresionismo» era casi el *statu quo* en 1914. Los críticos interpretaron como impresionistas lo que en realidad era, en las recreaciones esencialmente criollistas que hizo Fader de los paisajes de la Córdoba rural —como, por ejemplo, *Aclarando en la higuera, En el potrero* o *Tarde de otoño*—, una interpretación característicamente metafísica de la soledad y el silencio de Argentina.

Con mucho, el más grande de los pintores mexicanos de las postrimerías del siglo XIX fue José María Velasco (1840-1912), que recorrió toda la gama comprendida entre el romanticismo y el borde del impresionismo, que no vio por primera vez hasta 1889, pasando por el realismo. Su serie de obras más conocida fueron ocho lienzos cuyo tema era *El Valle de México* (1894-1905), incluyendo el

23. Véase Martin, *HALC*, VIII, capítulo 3.

magnífico *Valle de México visto desde el cerro de Guadalupe* (1894) y la famosa obra de ambiente ferroviario *El Citlaltépetl* (1897). Velasco llevó a cabo una síntesis de la emoción, el impulso estético y el dominio visual para alcanzar, al igual que Almeida Júnior y Blanes, una individualidad casi imposible en aquel siglo de servil mimetismo académico, disfrazado de elevada universalidad. Su logro histórico es comparable con el de Nepomuceno, Williams y Ponce en el campo de la música, pioneros en un paisaje inevitablemente árido.

Los comienzos del siglo xx

El periodo de principios de siglo fue de gran confusión ideológica, cultural y artística en América Latina. Los cambios económicos y sociales eran demasiado rápidos para que los pensadores y los artistas pudieran seguirlos. En Hispanoamérica, José Enrique Rodó (1871-1917) inauguró el siglo con un ensayo que hizo época, *Ariel* (1900), en el cenit del modernismo, dos años después de la derrota de España en Cuba y, precisamente, en el momento en que los Estados Unidos habían comenzado su ascensión irresistible hacia la supremacía, primero en el hemisferio y luego en el mundo. A pesar de sus pretensiones de pertinencia social (en su clásico ensayo había llegado a la conclusión de que Darío, elitista innato, «no era el poeta de América»), en realidad Rodó es al ensayo lo que Darío es a la poesía: elegante, superficialmente seguro y, en última instancia, esteticista. Su ataque contra la barbarie cultural del Calibán norteamericano simboliza el pensamiento latinoamericano de la época en su voluntarismo e idealismo incorregibles. Después de la primera guerra mundial, las revoluciones mexicana y rusa y la revuelta de estudiantes en Córdoba en 1918, semejante antiimperialismo espiritual se vería suplantado por una percepción más aguda de la lucha social y económica, y el arte adquiriría carácter clasista. Aunque es habitual que se considere *Ariel* como el principio de un debate del siglo xx, es mejor interpretarlo como un último intento desesperado, ante el avance de la modernidad, de recuperar el proyecto neoclásico de la era de la emancipación, que ahora se encontraba enterrado bajo una mezcla incoherente de filosofías y estilos contradictorios. A pesar de ello, la prosa serena de Rodó, con la claridad de líneas de un templo griego, puso los cimientos para el debate que vendría luego y restableció la dignidad del arte después de que la filosofía positivista lo devaluara.[24]

La arquitectura

Aunque la arquitectura sea el mejor ejemplo de la dirección más bien abstracta y esencialmente académica de la cultura del siglo xix, también puede demostrar de forma palpable el panorama confuso que existía al empezar el siglo xx. Si bien los estilos coloniales fueron abandonados en gran parte, la falta de arquitectos experimentados, así como de artesanos y de recursos materiales,

24. Véase Hale, *HALC*, VIII, capítulo 1.

hizo que la arquitectura neoclásica que predominaba antes de 1870 fuese generalmente mediocre, a pesar de los sueños grandiosos de los estadistas. Incluso en Brasil, donde más favorables eran las condiciones, la falta de planificación coherente hizo que «los mejores edificios siguieran siendo los más antiguos»,[25] y las ciudades adquirieron su aspecto contemporáneo más bien amorfo. Buenos Aires creció de forma más constante que la mayoría, siguiendo líneas neoclásicas, y en los dos decenios anteriores a la guerra experimentó un auge de la construcción que produjo su imagen actual como la más decimonónica de las grandes ciudades de América Latina. La mayoría de las otras siguieron teniendo un trazado en gran parte colonial, aunque se impuso la pauta de Haussmann donde ello fue posible (el paseo de la Reforma en Ciudad de México, la Alameda en Santiago, las avenidas de Rio Branco y Beira Mar en Río). Las oligarquías nacionales erigieron edificios y monumentos imponentes en los últimos años del siglo para dar la sensación de equilibrio, medida y estabilidad que el positivismo requería, simbolizando la prosperidad generalizada y una cultura ordenada oficialmente.

Y así amaneció la *belle époque*, una época de grandes edificios gubernamentales, palacios legislativos, magníficos teatros, inmensas residencias particulares, en el mismo momento en que el neoclasicismo caía ante un caótico renacer romántico que llevaba aparejados elementos neocoloniales y neoindigenistas, Art Nouveau y otros presagios avanzados del «modernismo». Desapareció toda planificación y los arquitectos empezaron a imitar de forma indiscriminada los nuevos estilos extranjeros y los modelos históricos. La única excepción importante fue La Habana, que sumó un neoclasicismo relativamente coherente, de estilo español, a la pauta colonial básica, con virtual exclusión de las aportaciones francesas o anglosajonas. En otros países creció en el centro de las ciudades una selva de formas trasplantadas diversas, que corrompían el efecto de los edificios coloniales que quedaban, pero reflejaban fielmente el eclecticismo de la cultura latinoamericana en general durante este periodo. Entre las construcciones más distinguidas, el Teatro Colón de Buenos Aires fue proyectado por Víctor Meano y construido en 1908 por Julio Dormal (1846-1924), y el Palacio San Martín, por Alejandro Christopherson (1846-1946), mientras el Palacio de Bellas Artes (1903-1934), notorio por sus múltiples estilos, fue empezado en Ciudad de México por Adamo Boari. El crítico brasileño Monteiro Lobato llamó «carnaval arquitectónico» al triunfo del mal gusto llamativo.

La arquitectura moderna llegó a América Latina en el decenio de 1920 por medio del funcionalismo, que, como mínimo, hizo borrón y cuenta nueva; pero fue otra imposición artificial, un producto de sociedades desarrolladas del norte importado a repúblicas tropicales y principalmente agrícolas. La dominación de la burguesía monopolista internacional se contagió a los latinoamericanos en la industrialización misma de los materiales de construcción, acero y cemento, en un nuevo estilo capitalista que era sencillo, flexible y rápido. A diferencia de Europa y Norteamérica, donde el movimiento también correspondía al crecimiento de los barrios residenciales de la clase media, en América Latina era necesario para resolver los problemas de alojamiento de las incipien-

25. Azevedo, *Brazilian culture*, p. 309.

tes masas trabajadoras, a la vez que no era infrecuente que las propias clases medias volvieran a adoptar los estilos coloniales, aunque «funcionalizados», que, a juicio de muchos arquitectos, se ajustaban mejor a los climas y las sociedades latinoamericanos.[26]

El movimiento mexicano comenzó con José Villagrán García (nacido en 1901), que, como tantos de sus contemporáneos muralistas, había obtenido su título de la Academia de San Carlos. Tomando la más deshumanizada de las teorías de Le Corbusier («una casa es una máquina para vivir»), abogó por una arquitectura tecnológicamente avanzada, de orientación social. Como arquitecto del Departamento de Salud Pública, construyó el Instituto de Higiene y Sanatorio de Huipulco (1925) y la Granja Sanitaria de Tacuba (1926) y más adelante, en 1932, fue director de la nueva Escuela Nacional de Arquitectura. Juan O'Gorman (1905-1982), protegido suyo, era también pintor y escultor; estaba idealmente preparado para efectuar la integración de las artes visuales y espaciales que buscaban los ideólogos de la Revolución que pronto se institucionalizaría, los cuales argüían que tal integración caracterizaba tanto las técnicas precolombinas como las barrocas. Sin embargo, el funcionalismo militante de O'Gorman (del cual no se retractó hasta mucho después, participando finalmente en la construcción de la integracionista ciudad universitaria) afirmaba que la estética no hacía al caso: la arquitectura debía ser estrictamente utilitaria, una simple rama de la ingeniería, con el máximo rendimiento de un desembolso mínimo. Construyó las primeras escuelas y casas particulares funcionalistas, incluyendo una para Diego Rivera, y organizó la Escuela de Construcción después de 1932.

En realidad, la expansión del capitalismo en México requería que gran número de obras públicas se ejecutaran con la mayor rapidez posible, pero con una sutil manipulación de las masas que llevaba aparejada la exaltación mística del campesino indio y el proletario urbano. En 1930 la mayoría de los arquitectos, pintores, escultores y músicos de la vanguardia de los años veinte ya habían sido totalmente absorbidos por el Estado, por lúcidos y bienintencionados que fuesen. El caso argentino fue muy diferente. En Argentina, la tradición francesa de las bellas artes era más fuerte que en ninguna otra parte y la moda del *hôtel particulier* como mansión urbana era el ideal de los argentinos ricos. La burocracia conservadora hizo poco por fomentar la aparición de una arquitectura moderna: durante la primera fase del movimiento moderno en los decenios de 1920 y 1930, precursores tales como León Durge, Prebisch y Vilar recibieron poca ayuda del Estado en comparación con sus contemporáneos mexicanos y brasileños, y los encargos particulares siguieron siendo la norma hasta los tiempos de Perón.

En Brasil, como en México, el funcionalismo barrió los escombros tradicionalistas y despejó el terreno para conceptos nuevos. Después de la Semana de Arte Moderna de 1922, Gregori Warchavchik (1896-1972) publicó su *Manifesto de Arquitetura Funcional* (1925), donde se advertía claramente la influencia de Le Corbusier (que visitó Brasil en 1929 y nuevamente, de modo harto decisivo,

26. Véase R. Vargas Salguero y R. López Rangel, «La crisis actual de la arquitectura latinoamericana», en R. Segre, ed., *América Latina en su arquitectura*, México-París, 1975, pp. 186-203.

en 1936: su ejemplo llevó, finalmente, a la construcción de Brasilia). En Brasil, empero, el movimiento moderno adquirió un tono grandioso desde el principio, quizá porque, a diferencia de México, no había necesidad de disimular el papel potencial del capital privado como socio del Estado. La nueva arquitectura brasileña se presentó como un movimiento declaradamente multiclasista en el que el nacionalismo y el populismo se combinaban con la elegante estética europea y las fantasías de Le Corbusier. Los resultados fueron a menudo deslumbrantes, sobre todo en el decenio de 1930, y Brasil, donde, al parecer, casi cualquier sueño podía hacerse realidad, saltó al primer plano de la arquitectura contemporánea durante su primer decenio de participación en la palestra internacional. Lucio Costa (nacido en 1902), director de la Escuela Nacional de Bellas Artes, colaboró estrechamente con Warchavchik e influyó en la generación del gran Oscar Niemeyer (nacido en 1902).

Países como Venezuela o Colombia, que en el siglo XIX habían sido demasiado anárquicos o demasiado pobres para llevar a cabo importantes obras públicas, pasaron directamente de la arquitectura colonial a la moderna con poca dificultad, ya que el nuevo movimiento de Gropius, Le Corbusier y Mies van der Rohe representaba una ruptura completa con el pasado. A finales del decenio de 1920, cuando compañías transnacionales empezaron a explotar el petróleo que acababa de descubrirse, Carlos Raúl Villanueva (1900-1976) volvió a Venezuela desde París para ocupar un puesto en el Ministerio de Obras Públicas. A lo largo de veinte años, por medio de una brillante combinación de métodos tradicionales y modernos para construir y proyectar, amplió sus posibilidades y, finalmente, construyó la nueva Universidad Central, conquistando renombre mundial para sí mismo y para la arquitectura venezolana.

La pintura

Así pues, los años veinte fueron el decenio en que la arquitectura, la pintura y la música latinoamericana empezaron a moverse paralelamente a sus equivalentes internacionales, a la vez que unos cuantos exponentes destacados de cada campo se labraban una reputación internacional. A pesar de ello, la situación de las artes plásticas a principios de siglo había sido muy poco satisfactoria, como hemos visto. Las versiones latinoamericanas del impresionismo eran tímidas y tentativas, y el resultado fue un movimiento poco científico, simplemente instintivo, sin relación con su base social y económica. No obstante, aunque hacía ya tiempo que había pasado de moda en Europa, el impresionismo había determinado todas las nuevas formas de ver la realidad y comprender el arte, dando a los artistas licencia para experimentar y preparando el camino para la explosión vanguardista de después de 1910 y su cristalización en el decenio de 1920, cuando América Latina hizo la primera recalada importante en su viaje de autodescubrimiento.

En México, el célebre *Doctor Atl* (Gerardo Murillo, 1875-1964) vinculó al gran grabador José Guadalupe Posada (1851-1913), figura clave en la dialéctica entre la cultura popular y la nacional, a la generación de muralistas de fama mundial a quien el propio Murillo enseñó en la Academia San Carlos. El Doctor

Atl en realidad pertenecía a la época anterior —su tema favorito era la topografía de México, representada en su *La mañana en el Valle*—, pero su forma dramática de utilizar las técnicas y aplicar el color surtió un efecto duradero. El Doctor Atl era vehemente en todo, anarquista y socialista por turnos, y después de fundar el Centro Artístico en 1910, animó a artistas jóvenes como Orozco y Siqueiros a pintar murales en sus paredes. Aunque la Revolución (cuyo cronista visual más importante fue Francisco Goitia con cuadros como *El ahorcado* [1916]) lo interrumpió todo, el ministro de Educación, Vasconcelos, dio nuevo ímpetu al movimiento después de 1921 y puso en marcha un ambicioso programa de renovación cultural —con el propósito explícito de conciliar las bellas artes con las artes y la artesanía populares— que comenzó con la exposición de 1921, cuya guía fue escrita por el Doctor Atl.

El pintor más conocido del movimiento fue Diego Rivera (1886-1957). Durante sus años cruciales en Europa (1907-1921), absorbió una sucesión de influencias (Picasso, Gris, Modigliani, en París; Zuloaga y Sorolla, en Madrid) que la propia Revolución acabó transformando en una síntesis definitiva. Después de que ochenta lienzos cubistas como *El despertador* (1914) o el *Paisaje de Piquey* (1918) le hubieran granjeado una sólida reputación, una visita a Siena en 1920 le ayudó a forjar una síntesis controvertida de las técnicas renacentistas de pintura al fresco (admiradas desde hacía mucho por su primer tutor, el Doctor Atl), arte integrado precolombino, los estilos y las imágenes de la cultura popular contemporánea de México (mediada principalmente por Posada) y realismo social de estilo soviético. Sacó la conclusión de que las posturas vanguardistas y el compromiso socialista eran incompatibles, renunció al caballete y se hizo muralista. Después de estudiar a fondo su país, pintó los resultados en las paredes del Ministerio de Educación (1923-1928), la Escuela Agrícola de Chapingo (1923-1927 [véase especialmente *La tierra liberada*]) y el Palacio Nacional (1930-1935). La trayectoria de Rivera es un paradigma, comparable con el viaje de Pablo Neruda hacia su posterior *Canto general*: documental (*La molendera* [1926]), ilustrativa, repleta de imágenes estereotipadas, de propaganda, de folclorismo (*Retrato de niña* [1928]) y de hipérbole, pero innegablemente grandiosa. El muralismo de Rivera y Siqueiros, que a veces es despreciado, prefiguró el *Guernica* de Picasso y muchos otros cuadros políticos de este siglo, por no hablar de la pintura de acción norteamericana (que siguió al escándalo, tanto político como estético, que la visita de Rivera a los Estados Unidos provocó en el decenio de 1930) y el *pop art* en general. Ningún debate en torno a las posibilidades del arte tercermundista puede hacer caso omiso de ellos.

David Alfaro Siqueiros (1896-1974) estudió con el Doctor Alt y Orozco en la Academia y después fue soldado revolucionario durante cinco años, lo cual dio forma definitiva a su visión del mundo. Al igual que Rivera y Frida Kahlo, se hizo comunista. Hallándose en Barcelona en 1921, dio a conocer su famoso *Manifiesto para los artistas plásticos de América*, en el que reivindicaba un arte público, monumental y heroico, un arte humano, de inspiración precolombina y de orientación obrerista. En 1922 fue miembro fundador del sindicato de artistas y técnicos, cuyo propósito, según declaraba su *Manifiesto* igualmente famoso, era liquidar la decadencia del arte moderno, socializar la expresión artística y destruir el individualismo burgués. El órgano principal del sindicato era la revis-

ta *El Machete*, que ya se ha hecho legendaria. Siqueiros nunca dejó de meterse en polémicas (el complot para asesinar a Trotski, por ejemplo), aunque volvió a la pintura de caballete y se hizo muy popular entre el público mexicano, empezando con cuadros como *Madre campesina* (1929), *La niña muerta* (1931) y *Zapata* (1931).

Actualmente, la mayoría de los críticos consideran a José Clemente Orozco (1883-1949) como el más grande de los tres principales muralistas mexicanos, tal vez porque fue el menos circunscrito por consideraciones políticas. Los murales que de 1922 a 1923 pintó en la Escuela Preparatoria Nacional, obra maestra compuesta, no muestran ni asomo de la retórica o la decoración que gustaba a Rivera, a la vez que la coloración vibrante de obras como *La trinchera* (1922-1923), *Soldaderas* (1922-1927) y *Zapatistas* (1931), o el desnudo expresionismo de *Prometeo* (1930) y *Cristo destruye la cruz* (1934) es bien conocido, perfecto en su fusión de concepto y plasticidad dentro de una concepción ampliamente política que es más americanista que estrictamente mexicana. Desde sus primerísimas obras, que exudan odio al México porfiriano, Orozco comunica un anhelo de la identidad, por torturada que sea, de la forma artística y el contenido espiritual en un mundo de determinación materialista.

Rufino Tamayo (nacido en 1899) fue el primer gran artista que surgió de la sombra de los muralistas. Enraizado profundamente en el indigenismo que sostenía el movimiento muralista, también él pasó por una fase política al principio, pero más adelante insistió en que el arte es principalmente plástico y poético, y no puede tener «ninguna manifestación política o ideológica». Bajo la influencia de Picasso y Braque en el decenio de 1920, siempre fue capaz de infundir una sensación de cierta mitología personal en su uso de tales modelos, como demuestra su *Retrato fotográfico* (1928) o *La niña bonita* (1932). Pese a rechazar el realismo documental y el arte puramente de referencia, ha buscado formas que puedan comunicar su experiencia específicamente mexicana al mismo tiempo que engranan con corrientes universales. Incluso antes de esto, el guatemalteco Carlos Mérida (1891-1984) fue tal vez el primero en dejar completamente atrás el simple folclore en el arte nativista latinoamericano. Influenciado por el periodo azul de Picasso durante una visita a París (1910-1914), Mérida volvió a casa para dedicarse a buscar alguna síntesis americanista del folclore, la arqueología y los conceptos plásticos modernos. *Imágenes de Guatemala* (1914-1927) expresa su evolución desde la figuración estilizada hasta la semiabstracción, al mismo tiempo que en todo momento permanece fiel al espíritu ondulante de su inspiración maya. Aunque estuvo en México a partir de 1919, abandonó todo enfoque romántico, pintoresco o anecdótico antes de que el movimiento muralista empezase siquiera y comenzó a tratar motivos nativos con la misma autonomía que Braque y Picasso habían aplicado a su obra neoprimitivista. (Entre los escritores indigenistas, su compatriota Miguel Ángel Asturias se vio influenciado por este enfoque esencialmente más fértil en sus *Leyendas de Guatemala* [1930], mientras que otros recorrerían el camino documental de Rivera.) En 1927 Mérida volvió a París para trabajar en analogías surrealistas y musicales, pasando ahora de estilizaciones indígenas casi geométricas como *Perfiles* (1928) a la abstracción casi completa en el momento en que pinta *Máscaras* (1932). Sus logros pueden compararse con los de Tamayo o Torres García (véase más ade-

lante) en pintura, Chávez o Villa-Lobos en música, Vallejo o Neruda en poesía.

En la región del Caribe, el arte moderno de Cuba fue sacado del provincianismo y sumergido en las corrientes opuestas del París de los años veinte por Amelia Peláez (1897-1968), al mismo tiempo que retenía, por ejemplo en cuadros como *Mujer* (1928) o sus numerosas *Naturalezas muertas*, que se componían de frutas tropicales azules, una distintiva identidad criolla. El pintor cubano más conocido en el extranjero fue Wilfredo Lam (1902-1982), cuyo célebre *La jungla* llegó más tarde (1943), pero simbolizaba su fetichista exuberancia tropical, saliendo de Matisse y pasando por Picasso, amigo personal del pintor. El arte haitiano no entró realmente en el periodo moderno hasta después de 1930, pero acusó la influencia de los movimientos afrocaribeños que habían empezado antes en Cuba y Puerto Rico. Más hacia el sur, uno de los grandes pintores de la América tropical fue el excéntrico solitario venezolano Armando Reverón (1889-1954), al que virtualmente nadie hizo caso hasta después de su muerte; se volvió loco y se retiró a Macuto con su esposa, su amante y las muñecas de trapo rellenas de serrín que usaba a guisa de modelos. Sus primeras obras notables fueron *Las mujeres en la cueva* (1919), *Los cocoteros* (1920), *Figura bajo un uvero* (1920) y *Juanita junto a la tripoide* (1921). Pintó numerosos desnudos excepcionales y paisajes costeros inolvidablemente vibrantes. Después de regresar a Venezuela en 1921 tras una gira por Europa, mostró una creciente preocupación por la luz —pasando por un periodo azul, otro sepia y un tercero blanco— hasta que se convirtió en una obsesión literalmente cegadora. Ejemplos de su modo más característico son *Fiesta en Caraballeda* (1924), *El árbol* (1926) y *Macuto en oro* (1931). Aunque consumido por el localismo, en ningún sentido fue un artista provinciano o costumbrista.

En la región andina, el nativismo se lo llevó todo por delante, aunque fue un pálido reflejo del ejemplo mexicano. El arte peruano en general se hallaba amargamente dividido entre la reaccionaria corriente españolizadora que Palma y Riva Agüero representaban en literatura y el nuevo indigenismo que defendían González Prada, Valcárcel, Mariátegui y Haya de la Torre (véase más adelante). Mariátegui, cuya revista *Amauta* se encontraba en la vanguardia política, si no en la artística, declaró que el futurismo, el dadaísmo, el cubismo y lo demás eran «meras piruetas de la decadente burguesía», completamente ajenas a Perú y sus necesidades contemporáneas. Por desgracia, la pintura peruana después de Pancho Fierro (1803-1879) había sido espantosamente académica y derivativa, y no había ninguna tradición de sencilla habilidad pictórica sobre la que pudiera edificarse. El nuevo movimiento lo encabezó José Sabogal (1888-1956) de Cajabamba, que al principio pintaba paisajes vulgares que estaban entre lo académico y lo pintoresco. Una visita a Europa en 1919 hizo que conociera a Zuloaga, el maestro español que combinaba el color local con el virtuosismo técnico; luego, en 1922, encontrándose en México, quedó deslumbrado por la síntesis de nativismo y nacionalismo que hacían los muralistas, y volvió a Perú convertido en indigenista acérrimo y nacionalista estético doctrinario. Aunque su propia pintura era un injerto bastante tosco de realismo social mexicano en el costumbrismo español (y, por ello, hacía pensar en la narrativa que en los años treinta produjo su compatriota Ciro Alegría), Sabogal estuvo a la cabeza del movimiento indigenista durante los treinta años siguientes y no puede negarse que surtió

un efecto duradero en la percepción nacional de las artes y los oficios nativos. Su doctrina puede resumirse en su idea de que el arte es la traducción del hombre y la naturaleza. Desgraciadamente, con frecuencia el traductor queda fuera del mundo que trata de expresar. Hasta Fernando de Szyszlo (nacido en 1925) no encontraría el arte peruano un medio de representar el mundo precolombino sin mera figuración o reflexionismo socieconómico. En Ecuador y Bolivia, mientras tanto, no aparecieron movimientos como el indigenismo peruano hasta después del decenio de 1930. Hoy día lo que se pide es arte «indio» en lugar de indianista o indigenista.

En el Cono Sur, tienden a poner la etiqueta de «criollistas» a los movimientos nativistas que han existido, y puede decirse que hasta la cultura vernácula tiende a europeizarse. El abogado uruguayo Pedro Figari (1861-1938), artista auténticamente americano y clásico indiscutible, no se dedicó seriamente a la pintura hasta cumplidos los sesenta años. Se traladó primero a Buenos Aires (1921), luego a París (1925-1934) y pasó decididamente por el calidoscopio moderno en busca del estilo que necesitaba, que cristalizó en un modo posimpresionista, singularmente personal, que recuerda a Bonnard. Con sus lienzos históricos como *El grito de Asencio* o *Asesinato de Quiroga*, y sus conocidos títulos criollistas como *El gato, La doma, Potros en la pampa, Candombe, El circo, No te vayas mi viejo, Recordando al finado* y *Don Segundo Sombra*, los paisajes rioplatenses de Figari, sus recreaciones históricas y sus escenas domésticas, filtradas a través de su visión subjetiva y rehechas artísticamente, le convirtieron en el pintor más querido de Uruguay. El más influyente es Joaquín Torres García (1874-1949), que en 1891 volvió con la familia a su Cataluña natal, donde influyeron sucesivamente en él Gaudí, Toulouse-Lautrec y Picasso. Poco a poco evolucionó hasta convertirse en un teórico idiosincrático del arte latinoamericano que, después de gravitar hacia pensadores abstractos como Mondrian y Kandinsky en París, buscó en su propia trayectoria artística, por medio del cubismo, el fauvismo y el neoplasticismo, el modo de fundir la figuración y la abstracción, llegando finalmente a equiparar el clasicismo, el humanismo y el universalismo por medio de una síntesis personal sin igual. La obra cubista *Álbum de Nueva York* (1920), la fauvista *Marina de Villefranche* (1924) y la típicamente personal *Constructivismo* (1929), dan cierta idea de las etapas de su viaje hacia una estética geométrica. Se le conoce principalmente por obras como la citada en último lugar, con sus divisiones rectangulares del lienzo basadas en su propia filosofía humanística de carácter místico, el «universalismo constructivo» (que posteriormente resumió en *Metafísica de la prehistoria indoamericana* [1939] y *Universalismo constructivo* [1944]). Pocos artistas americanos han igualado la fuerza de su visión o su complejidad teórica.

En el decenio de 1920, los círculos artísticos argentinos seguían bajo la influencia abrumadora de París en unos momentos en que la capital francesa, aunque todavía era patria de la cultura, ya no lo era de la modernidad propiamente dicha. En la pintura argentina, dirigida erradamente por el pseudoimpresionismo de Fader, lo que cabría denominar «arte posimpresionista» apareció *después* del cubismo, causando confusión hasta bien entrado el decenio de 1930. Emilio Pettoruti (1892-1971) había sido uno de los primeros futuristas en Italia, pero luego siguió el camino cubista de Braque y Picasso con cuadros como *La*

mesa del estudiante (1917), *El filósofo* (1918), *Pensierosa* (1920), *Carolita* (1925) o *El quinteto* (1927). Cabe decir que fue el primer artista latinoamericano que asimiló los modelos vanguardistas europeos mediante una visión artística personal, su sentido de la estructura y el dominio del color; pero cuando volvió en 1924 a Buenos Aires, donde Figari causaba furor, se vio rechazado tanto por los académicos como por los realistas sociales, que le consideraban «superficial» y «decorativo». A pesar de ello, era un maestro del rigor formal, desdeñaba toda improvisación en sus brillantes reconstrucciones de planos e introdujo el método constructivista de abstracción geométrica en América Latina, con cuadros cuyas formas construyen luz en vez de reflejarla, por ejemplo su controvertido clásico *El improvisador* (1937). Los únicos partidarios de Pettoruti eran los jóvenes del movimiento vanguardista Martín Fierro. En aquel año germinativo de 1924, lanzaron su revista, que llevaba el nombre del movimiento, se formó la influyente sociedad Amigos del Arte, se celebró la primera exposición de Pettoruti, y Xul Solar (1887-1963) regresó a Argentina. Solar era típico de la época, viajero mundial voluntariamente misterioso, obsesionado por el espiritualismo, la mitología y la astrología, inventor de laberintos personales, partidario de Jung, sucesivamente cubista y surrealista, y bohemio que detestaba vender sus cuadros. Algunos afirman que fue el primer artista argentino que en sus obras geométricas pero dinámicas prescindió por completo de los conceptos renacentistas del espacio. La cualidad «flotante» de sus cuadros, cuyo ejemplo típico es *Figura y serpiente* o *Juzgue* (1923), recuerda principalmente a Klee.

Los intelectuales jóvenes del siempre efervescente mundillo artístico de Buenos Aires se hallaban a la sazón divididos en dos facciones notorias, llamadas Florida y Boedo. Los artistas de la Florida tenían sus bases en las zonas más elegantes, eran cosmopolitas y experimentales y comulgaban directamente con la vanguardia europea, a pesar del nombre engañosamente nacionalista de su revista, *Martín Fierro*: escritores como Oliverio Girondo, Eduardo González Lanuza, Ernesto Palacio, Bernardo Canal Feijóo, Jorge Luis Borges, Leopoldo Marechal, y artistas como Pettoruti, Solar, Fígari, Gómez Cornet y Raquel Forner. El estilo de la Boedo se inscribía en el realismo social, sólo era internacional en su compromiso político, con esporádicas infusiones de expresionismo que daban combatividad y dinamismo: escritores como Leónidas Barletta, Elías Castelnuovo, Álvaro Yunque, Abel Rodríguez, los hermanos Enrique y Raúl Tuñón, y artistas —especialmente grabadores— como José Arato, Adolfo Bellocq, Guillermo Facio Hebécquer y Abraham Vigo. La división en grupos opuestos subrayaba y perpetuaba un divorcio entre las vanguardias política y artística que ha sido especialmente amargo e insoluble en Argentina. Antonio Berni (1905-1983) fue un pintor que supo comunicar una ideología socialista empleando técnicas vanguardistas y valiéndose de su experiencia en París a mediados de los años veinte para crear un «realismo nuevo» con elementos tanto surrealistas como expresionistas, como, por ejemplo, en *Desocupados* (1934), *Manifestación* (1934) o *Chacareros* (1935). Berni afirmaba que ningún artista latinoamericano que tuviera conciencia podía escoger un tema que no fuese el del sufrimiento de los pueblos colonizados: los formalistas de vanguardia eran conducidos «como niños estúpidos» por un «mundo imaginario, abstracto y ornamental», ajeno a la historia, sin noción del tiempo y el espacio concretos. Sin embargo, cuando

Siqueiros, el extravagante mexicano, llegó a Buenos Aires en 1933, discrepó de Berni. Aunque éste pintaba lienzos grandes, arguyó que la pintura mural no era apropiada en una nación dominada por la burguesía como Argentina, y se sintió justificado cuando las únicas paredes que Siqueiros pudo encontrar fueron las de la finca campestre del director de un periódico. Aunque Juan del Prete (nacido en 1897) introdujo plenamente el arte abstracto en 1926, Argentina no vio nacer sus propios movimientos distintivamente originales, en pintura además de en música, y dentro de una concepción generalmente cosmopolita del modernismo, hasta el decenio de 1940, momento en que pasó a ser el líder indiscutible de la vanguardia latinoamericana.

Brasil, siempre parecido a otras naciones latinoamericanas en sus líneas generales, pero siempre diferente en los detalles, descubrió su identidad artística en el decenio de 1920 —confirmada históricamente por la explosión arquitectónica de los años treinta—: un tapiz complejo y lleno de color hecho de regionalismo, nacionalismo y cosmopolitismo, todo ello bajo la bandera del modernismo, que fue lanzado oficialmente por la Semana de Arte Moderno celebrada en São Paulo en 1922. Figuras destacadas eran el pintor expresionista Lasar Segall (1891-1957), emigrado lituano que trataba temas sociales como *Navio de emigrantes, Guerra* o *Mãe negra* (1930); Anita Malfatti (1896-1964), que, tras estudiar en París y conocer a Marcel Duchamp en Nueva York, escandalizó a los círculos artísticos de São Paulo en 1917 con la primera exposición vanguardista celebrada en América Latina, y Tarsila do Amaral (1886-1973), cuyo estudio parisiense era una encrucijada vanguardista en los años veinte. Sus cuadros neoprimitivistas, como *O mamoeiro* (1925) o *Antropofagia* (1928) empujaron a Oswald de Andrade a proponer primero el estilo «Pau-Brasil», luego, en 1927, el movimiento «Antropofagia», versión brasileña del indigenismo basada, con humor y confianza típicos, en una teoría del canibalismo estético. En el decenio de 1930 la propia Amaral ya se había decantado por el realismo social con cuadros como *Morro da favela* o *2.ª classe* (1933).

El modo expresionista alemán popularizado por Segall fue desarrollado por el «romántico revolucionario» Flávio de Rezende Carvalho (1899-1973), también notable escultor, que se hizo célebre por sus retratos semiabstractos, su coloración atrevida y viva, y su dinámica composición, todo lo cual se combinaba en un extraño representacionalismo lírico. Sin embargo, el más destacado pintor vanguardista de la generación fue Emiliano di Cavalcanti (1897-1976), que adaptó la fase neoclásica de Picasso de lo olímpico a lo tropical, como en el estudio de un desnudo sentado que data de 1927. Al igual que Toulouse-Lautrec, se concentró en las mujeres —negras, en este caso—, gráciles incluso bajo la opresión, desde una lúcida perspectiva social. Su notable versatilidad —también produjo litografías y aguafuertes brillantemente móviles— creó una variedad asombrosa de escenas brasileñas, humanas y de la naturaleza, donde se veía una combinación de colores vivos, formas fluidas y gran empatía emocional. No obstante, hasta él se vio eclipsado por Cândido Portinari (1903-1962), que es a la pintura lo que Villa-Lobos es a la música, el gran vehículo del nacionalismo artístico durante las postrimerías del decenio de 1920 y en los años treinta, simplificando y desarrollando las lecciones del muralismo mexicano después de asimilar el cubismo, el expresionismo y el surrealismo, los ejemplos de Braque,

Picasso y Rivera. Entre sus cuadros más famosos se cuentan *Cabeça de índio, Futebol* (1931-1932), *Trabalhador rural* (1934) y *Café* (1935). Único pintor latinoamericano fuera de México que creó una vasta epopeya pictórica nacional, acabó pintando una serie de murales, *La epopeya de Brasil*, para el edificio del Ministerio de Educación, que era obra de Costa y Niemeyer, con una fluida mezcla de lirismo, realismo y tradicionalismo. Algunos críticos le consideran demasiado «sociológico»; otros, el «más moderno de los antiguos»; sin embargo, la mayoría de ellos coinciden en que su grandiosa representación de la historia y el paisaje brasileños es uno de los hitos culturales más importantes de Brasil.

La escultura

La escultura moderna tardó en avanzar en América Latina, lo cual tal vez resulte extraño en vista de las vigorosas tradiciones religiosa y popular que existían en el continente. La mayoría de los escultores del siglo XIX se dedicaban exclusivamente a cumplir encargos de bustos y pequeñas estatuas neoclásicas. Uno de los pocos monumentos en gran escala que no se importó fue la estatua de bronce de Cuauhtémoc que Noreña hizo para Ciudad de México en 1889. La estatua de Sarmiento que se descubrió en Buenos Aires en 1910, año de la Exposición Internacional, era de Rodin, quien, junto con Bourdelle, ejerció una influencia abrumadora en la escultura latinoamericana durante la era de transición. A medida que la prosperidad argentina hizo posible un monumentalismo cada vez más ambicioso, Rogelio Yrurtia (1879-1950) produjo su notable estatua de Dorrego y el monumento a Rivadavia, y Alfredo Bigatti (1898-1964) y José Fioravanti (1896-1977) realizaron posteriormente numerosos encargos conmemorativos, incluyendo el homenaje a la bandera nacional en Rosario. Uruguay tuvo un escultor monumental de parecida influencia en Bernabé Michelena (1888-1963). En el decenio de 1920, la escultura latinoamericana empezó finalmente a avanzar a grandes pasos como la pintura, aunque de forma menos espectacular. En Argentina, Antonio Sibellino (1891-1960) con su *Composición de formas* (1926) produjo la que, según opinión general, fue la primera escultura abstracta hecha por un latinoamericano; otros innovadores fueron el cubista Pablo Curatella Manes (1891-1962) y Sosostris Vitullo (1899-1953). La inmensa riqueza del progreso artístico de Chile queda fuera del periodo que estamos estudiando. La escultura brasileña había sido convencionalmente respetable y nada más en el siglo XIX, pero el inmigrante italiano Vítor Brecheret (1894-1955), influyente participante en la Semana de Arte Moderno, fue probablemente el escultor más grande desde Aleijadinho. En general, no obstante, el género no avanzó realmente hasta después de los movimientos indigenistas de los años veinte, que, aun siendo en gran parte figurativos, indicaron el potencial histórico de la herencia precolombina. Un precursor clave fue el mexicano Ignacio Asúnsolo (1890-1965), que efectuó fusiones entre ejemplos europeos como Rodin y modelos amerindios. Diez de sus monumentos se alzan en Ciudad de México, dedicados principalmente a poetas y políticos. Hasta países con pocas reliquias precolombinas cultivaron el tema, a veces optando por soluciones como las de

Mérida o Torres García en pintura. Con el tiempo, la escultura acabó ocupando el lugar que le correspondía en todas partes con la nueva moda, esencialmente de origen mexicano, de integrar la arquitectura, la pintura y la escultura.

La música

La música latinoamericana entre 1900 y 1930 demuestra de forma clara la rapidez con que las artes avanzaban hacia un foco mutuo. En 1906 el compositor italiano Chiafarelli comentó que Brasil seguía siendo poco más que «una provincia musical de Italia», e incluso en 1916 Saint-Saëns dio a Buenos Aires el nada ambiguo apodo de *Conservatoriopolis*; sin embargo, los rastros de mimetismo servil o de árido academicismo que detectaron pertenecían al pasado en lugar de ser señales de lo que deparaba el futuro. Aunque el romanticismo sobrevivió, especialmente en la música regional y la canción popular urbana, había perdido su vitalidad; pero las mismas formas populares, en su estado puro, eran cada vez más afirmativas y empezaban a llegar a un público mundial —gracias a Bizet, lo cual resulta irónico—. Canciones como la habanera *Tú* (1894) del cubano Eduardo Sánchez de Fuentes (1874-1944) y *Estrellita* de Ponce se oían en todo América Latina, a la vez que habaneras, contradanzas y tangos resonaron sucesivamente en Europa entre 1890 y el decenio de 1920. Mientras tanto, en la música artística la tendencia dominante era un refinamiento del romanticismo por medio del impresionismo francés de Debussy y Ravel, quizá la fase final de la evolución orgánica de la música europea desde el Renacimiento.

Carlos Chávez (1899-1978), que, con Villa-Lobos, es el nombre más grande de la música latinoamericana del siglo XX, pertenecía a la generación que empezó a destacar después de la primera guerra mundial, cuando tantos problemas artísticos por fin pudieron resolverse. Chávez, de hecho, es una figura ejemplar en el proceso de interiorización de un pasado elegido, fundiéndolo con las exigencias nacionalistas del presente, al mismo tiempo que hace suyas las innovaciones internacionales. Decir que buscaba un «renacimiento azteca» es simplificar sus intenciones, que no consistían en recrear las pautas o técnicas musicales precolombinas como tales, sino connotarlas y, de este modo, desenterrar uno de los estratos más profundos del alma mexicana, según declaró en 1928. Sus melodías modales o pentatónicas significaban un compromiso indigenista, pero no reconstruían la realidad india pasada o presente: en vez de ello, el proceso que utilizaba hacía que el pasado se comunicara finalmente con el presente y, de esta manera, imponía su asimilación. A pesar de los arreglos para piano de canciones revolucionarias como *Adelita* y *La cucaracha* que hizo en la adolescencia, Chávez siempre miró con recelo la música popular y recalcó principalmente las formas indias clásicas, por lo que en dos tercios de sus composiciones no había ningún contenido intrínsecamente mexicano. Su utilización de material folclórico o popular llevó aparejadas una destilación y una síntesis extensas, mucho más que en los casos de Copland, Vaughan Williams, Falla o, incluso, Villa-Lobos. En las piezas más características se combinan elementos modernistas y primitivistas de una manera que recuerda al Stravinsky de los primeros tiempos, por ejemplo en el ballet juvenil *El fuego nuevo* (1921). Más adelante

Chávez exigió la incorporación de instrumentos de música autóctonos, evitó cuidadosamente todos los acordes románticos y prescindió de la armonía, empleando recursos tales como la repetición, el paralelismo, cambios frecuentes de tiempo y ritmo, la síncopa y melodías modales, tanto pentatónicas como diatónicas. En 1925 produjo otro ballet, *Los cuatro soles*, al que siguieron las *Siete piezas para piano* (1926-1930). En 1932, Stokowski produjo en Filadelfia el ballet antiimperialista *Caballos de vapor (H. P.)*, con decorados de Rivera. Esta fue la fase más radical de Chávez, durante la cual organizó conciertos para trabajadores y compuso obras populistas tales como *Llamadas: sinfonía proletaria* (1934). Al igual que otros indigenistas, veía vínculos temáticos entre los motivos culturales precolombinos, la cultura indígena contemporánea y la marcha del socialismo. En 1935 se estrenó la *Sinfonía india*, la obra que se asocia internacionalmente con su nombre.

Del mismo modo que el decenio de 1920 fue testigo de la primera gran fase formativa en el avance de las galerías nacionales de arte, fue también la época de la orquesta sinfónica. La aportación de la Orquesta Sinfónica Nacional de México bajo la dirección de Chávez a la vida musical mexicana no fue superada; se estrenaron innumerables obras nacionalistas a finales del decenio de 1920 y comienzos del de 1930. El ayudante de Chávez durante todo este periodo fue Silvestre Revueltas (1899-1949), compositor sobresaliente por derecho propio. Donde Chávez era austero, incluso magistral, Revueltas era populista de un modo exuberante y se inspiraba principalmente en la música folclórica y popular de su tiempo, además de escribir música para el cine. Su primera pieza orquestal completa fue *Cuauhnáhuac* (1930), la que más gustó quizá fue *Janitzio* (1933), que el gobierno le encargó para una película. Más adelante compuso un homenaje a Lorca y, en 1938, *Sensemayá*, vibrante evocación de la poesía cubana de Nicolás Guillén.

No todos los músicos mexicanos se dedicaban a la exploración nacionalista. Julián Carrillo (1875-1965), aunque de extracción india, estuvo íntimamente asociado con el régimen de Díaz y pasó muchos años en Europa. En 1920 fue nombrado director de la Orquesta Sinfónica Nacional por segunda vez y tomó parte en la contradictoria campaña de Vasconcelos en pro del nacionalismo indianista y —preferencia del propio Carrillo— la revivificación del neoclasicismo. Posteriormente, después de las fases académica y romántico-impresionista, Carrillo dio a conocer su célebre teoría de los microtonos denominada «Sonido 13» (que simbolizaba, según Slonimsky, «el campo de sonidos menores que los doce semitonos de la escala temperada»),[27] en la que había estado trabajando desde 1895, junto con un sistema nuevo de notación que le granjeó reconocimiento internacional, aunque la teoría nunca se aplicó de forma general. La primera exposición del sistema la efectuó en su propia obra *Preludio a Colón* en 1922.

Tan grande era la vitalidad de la música popular en Cuba, y tan debilitante era la herencia académica española, que a los compositores serios les resultó difícil establecer una posición estilística en la recién liberada isla antes del decenio de 1920. Fue el Grupo Minorista, integrado por poetas, artistas y músicos, el que a partir de 1923 proporcionó la base intelectual para renovar la cultura

27. Véase N. Slonimsky, *Music of Latin America*, Nueva York, 1945, p. 229.

musical cubana. El afrocubanismo, inspirado en parte por el gran folclorista y etnomusicólogo Fernando Ortiz (1881-1969), que ejerció una influencia especial como catedrático universitario en La Habana entre 1909 y 1918, encontró su exponente más notable en el compositor mulato Amadeo Roldán (1900-1939), autor de las obras precursoras *Obertura sobre temas cubanos* (1925), *Tres pequeños poemas* (1926) y *La rebambaramba* (1928), basada en un relato de Alejo Carpentier, que más adelante sería no sólo un novelista de renombre mundial, sino también, igual que Mário de Andrade en Brasil, una destacada autoridad en materia de música nacional. Otro relato de Carpentier dio origen al segundo ballet de Roldán *El milagro de Anaquillé* (1929) y, en 1930, escribió *Motivos de son*, obra basada en poemas de Guillén, perfeccionando su intrincada fusión de elementos folclóricos nativos, incluida la síncopa, con una avanzada orquestación cosmopolita y una mezcla de instrumentos nativos y europeos. La obra de Alejandro García Caturla (1906-1940) fue igualmente digna de atención. Deslumbrado en París por Stravinsky, Satie y Milhaud, mantuvo su identificación con la cultura negra, adaptando la conga, el son, la comparsa y la rumba, y sus *Tres danzas cubanas* (1928), así como la suite *Bembé* (1929), revelan un firme dominio de ambas tradiciones. Al igual que Roldán, colaboró extensamente con Carpentier, por ejemplo en *Dos poemas afrocubanos* (1929), o el poema sinfónico ritualista *Yamba-O* (1928-1931), y adaptó varios poemas de Nicolás Guillén. Aunque su modelo básico era la melodía del son, que es esencialmente pentatónica, escribió una pieza orquestal titulada *La rumba* en 1933.

En conjunto, la cultura erudita de Perú no ha alcanzado las mezclas artísticas de otras partes del continente. Es evidente que ello se debe a una aversión profundamente arraigada a integrar la cultura indígena, pero es irónico en vista de la calidad extraordinaria de sus artes y su artesanía precolombinos, o de su música folclórica contemporánea. Teodoro Valcárcel (1902-1942) compuso las piezas indigenistas *Sacsahuamán* (1928) y *Suite incaica*, pero no consiguió que en su tierra natal le orquestasen sus obras como él quería, mientras el boliviano José María Velasco (nacido en 1899) escribió un ballet titulado *Amerindia* glorificando «al indio nuevo de mañana» a principios de los años treinta, pero tuvo que esperar hasta 1938 para verlo interpretado en Berlín gracias al Ministerio de Propaganda alemán.

El nativismo ha sido la excepción en Chile, pero Carlos Isamitt (1887-1974) y Pedro Humberto Allende (1885-1959) fueron precursores de la investigación entre los mapuches. Allende también citó música folclórica de los mestizos en su suite sinfónica *Escenas campesinas chilenas* (1914), el poema sinfónico *La voz de las calles* (1920) y las *Tonadas de carácter popular chileno* (1922). Carlos Lavín (1883-1962), otro indigenista, compuso *Mitos araucanos* y *Lamentaciones huilliches* (1928) para contralto y orquesta, y *Suite andina* (1929) para piano. De orientación muy diferente era Domingo Santa Cruz (nacido en 1899), que compuso la obra neoclásica *Cuatro poemas de Gabriela Mistral* en 1928.

En Argentina y Uruguay, el panorama fue especialmente complejo después de 1918. La tradición nacionalista de tipo rural-gauchesca siguio siendo vigorosa hasta pasado el año 1940, complementada por nuevas corrientes andinas y porteñas. Los inmigrantes italianos ejercieron una influencia especial y la inauguración del Colón en 1908 confirmó a Buenos Aires como centro mundial para la

ópera italiana, al mismo tiempo que estimulaba una serie de óperas nativistas que seguían la tradición de Williams y Aguirre (véase anteriormente). Felipe Boero (1884-1958) escribió numerosas óperas, tales como *El matrero* (1929), vistiendo leyendas folclóricas con ropajes italianos, igual que Juan Bautista Massa (1885-1938), cuyo maduro estilo operístico culminó con el poema sinfónico *La muerte del Inca* (1932). Otro italianizador del folclore argentino fue Constantino Gaito (1878-1945), con *Flor de nieve* (1922), *Ollantay* (1926) y un poema sinfónico, *El ombú* (1925), que evocaba ese símbolo de la soledad argentina.

Un regionalista más auténtico fue Carlos López Buchardo (1881-1948), cuyo poema sinfónico *Escenas argentinas* (1922) fue una de las obras criollistas más admiradas del periodo. Floro M. Ugarte (1884-1975) compuso *De mi tierra* (1923), poema sinfónico basado en la poesía gauchesca de Estanislao del Campo, y Honorio Sicardi (nacido en 1897) escribió *Tres poemas sobre Martín Fierro*. No obstante, el criollista que más sensación causó fue Luis Gianneo (1897-1968), miembro del influyente Grupo Renovación, que compuso *Pampeanas* (1924), *Coplas* (1929), basadas en la poesía popular, y los poemas sinfónicos de estilo indigenista *Turay-Turay* (1928) y *El tarco en flor* (1930). La obra nacionalista más influyente en Uruguay fue *Campo* (1909) de Eduardo Fabini (1882-1950), que no se estrenó hasta 1922. Fue a Uruguay adonde en 1923 emigró Francisco Curt Lange (nacido en 1903), que más adelante sería uno de los principales musicólogos del continente.

En los países del Río de la Plata, no obstante, el regionalismo siempre despertó cierta suspicacia y no era raro que sus propios exponentes renunciaran luego a sus entusiasmos juveniles, del mismo modo que Borges renunció a la poesía de su «ferviente juventud». Juan Carlos Paz (1901-1972) del Grupo Renovación se opuso de forma resuelta e irascible a toda la música nacionalista por considerarla una versión más de la composición descriptiva, igual que las referencias «literarias», que también despreciaba. Al principio, Paz adoptó un estilo neoclásico, pero más adelante abogó por las técnicas del serialismo de Schoenberg y por la obra de otros compositores de vanguardia como Weber, Varese y Berg. Significativamente, fue justo en el momento, a finales del decenio de 1920, en que el nacionalismo empezaba a debilitarse y el cosmopolitismo volvía a ser una virtud que la música de Argentina, al igual que su pintura, comenzó a ocupar el lugar que le correspondía.

El panorama brasileño estaba dominado por la figura gigantesca de Heitor Villa-Lobos (1887-1959), «el Rabelais de la música latinoamerica», incomparablemente el compositor serio más popular de todos los surgidos en el continente. Compuso más de mil obras para todos los medios y de todos los géneros, fundiendo las tradiciones musicales de los portugueses, los negros y los indios en una vasta síntesis, abrazando todas las regiones y estratos sociales de Brasil, pasados y presentes. No es raro que se jactara diciendo: «Soy folclore; mis melodías son tan auténticas como las que tienen su origen en el alma del pueblo». Él mismo había sido músico popular y pasó ocho años viajando por el país, aprendiendo su música intuitivamente, al mismo tiempo que rechazaba repetidas veces la formación académica. Sus primeras obras fueron *Suide dos cânticos sertanejos* (1910), que ya se basaba en fuentes folclóricas, *Amazonas*

(1917), *Lenda do caboclo* (1920) y *Nonetto* («Impresión rápida de todo Brasil», 1923). Conoció a Milhaud en Río en 1916 y fue uno de los principales participantes en la Semana de Arte Moderno de São Paulo en 1922. En París, a partir de 1923, su «primitivismo», exagerado por su instinto de empresario innato que le hacía complacer a su público, le garantizó el éxito. El compositor francés Florent Schmitt le llamó «tres cuartos dios, con ojos llameantes y dientes de cocodrilo».[28] Villa-Lobos se adaptó instintivamente (mejor dicho, se anticipó) a la moda que consistía en combinar la innovación formal con el contenido primitivo. Lejos de enamorarse de su propia imagen, vivió un periodo de intensa creatividad. *Rudepoema*, que terminó en París y dedicó a Rubinstein, es una de las piezas para piano más complejas del siglo, y, pese a ello, al mismo tiempo estuvo componiendo canciones infantiles y sus obras nacionalistas más importantes, los dieciséis *Choros*, que van de piezas relativamente abstractas a evocaciones completamente programáticas, e incluso onomatopéyicas, del paisaje brasileño. Las nueve *Bachianas brasileiras* (1930-1935) adaptaron el contrapunto barroco a la música popular brasileña, incluyendo una exploración estructural de la *modinha*. En el decenio de 1930, el gigantesco Villa-Lobos, tal vez apropiadamente, participó en el igualmente gigantesco programa de educación de Getúlio Vargas y organizó concentraciones musicales inmensas, de hasta 40.000 personas.

Era difícil vivir a la sombra de Villa-Lobos, pero Oscar Lorenzo Fernândez (1897-1948) escribió una *Canção sertaneja* (1924); un poema sinfónico amerindio, *Imbapara* (1929), y una ópera, *Malazarte* (1933), cuyo libreto se basaba en el drama de Graça Aranha relativo al héroe folclórico brasileño. Fernândez colaboró a menudo con Mário de Andrade, cuyo germinativo *Ensaio sôbre a música brasileira* apareció en 1928. Fue Andrade quien, con Luciano Gallet (1893-1931), inició el estudio de la música folclórica de Brasil. Las *Canções populares brasileiras* de Gallet aparecieron en 1924 y la pieza para piano *Nhô Chico*, en 1927. Otros colaboradores de Andrade que merecen citarse fueron Camargo Guarnieri (nacido en 1907) y Francisco Mignone (nacido en 1897).

La novela

El primer decenio del siglo XX presenció cómo el amplio movimiento cultural del cual el modernismo y el naturalismo literarios eran al mismo tiempo caras opuestas y complementarias perdía visiblemente su vitalidad en un momento histórico en que la estabilidad generalizada de las postrimerías del siglo XIX se veía amenazada por diversos factores, el menor de los cuales no eran las crecientes repercusiones de la inmigración y la ascensión de los movimientos obreros. Una vez el ritmo de la modernización empezó a acelerarse y la verdadera modernidad apareció en el horizonte, el modernismo hispanoamericano quedó condenado y se vería suplantado con rapidez asombrosa por la vanguardia de posguerra; cuando los conceptos de la lucha de clases dejaron atrás las perspectivas biológicas y raciales del darvinismo social, el naturalismo tuvo que evolucionar de nuevo y crear nuevas versiones del impulso «realista» tales como el regiona-

28. Béhague, *Music in Latin America*, p. 186.

lismo (incluyendo el criollismo, cuyo impulso suele ser conservador, y el indigenismo y el afroamericanismo, ambos normalmente progresistas) y la novela social-realista.

La derrota sufrida por España en 1898 había puesto fin no sólo al siglo, sino también a un viejo mundo, aunque los latinoamericanos se daban cuenta con inquietud de que eran criaturas de dicho mundo y de que éste se había visto superado por otros americanos, tecnológica y económicamente más avanzados; de Europa llegaron ideas nuevas, especialmente Bakunin y Marx, que desafiaron a las viejas y fueron difundidas por una nueva generación de pensadores y políticos. El positivismo, que todavía abogaba por un progreso ordenado, después de varias generaciones durante las cuales el pensamiento revolucionario apenas había existido en el continente, retrocedió ante ideologías más explícitamente políticas al formarse los primeros partidos socialistas y, en el decenio de 1920, comunistas.[29] Ello hace que, retrospectivamente, resulte todavía más extraño que el *Ariel* de Rodó influyera tanto en dos generaciones de artistas y políticos (como Batlle en Uruguay e Yrigoyen en Argentina) con su mensaje de verdad, belleza y espiritualidad basado en Guyau, Carlyle, Emerson y Renan, pero lo cierto es que la nueva generación, en especial los estudiantes, buscaban casi desesperadamente algún mensaje de esperanza en el triste amanecer del nuevo siglo. Aunque la gravedad magistral de la prosa grecorromana de Rodó parece separada de nosotros por más de ochenta años, inspiró a los que deseaban convertirse también en educadores, no de niños, sino de trabajadores y campesinos.

La primera guerra mundial fue una línea divisoria. La evolución gradual de la literatura antes de 1914 pareció súbitamente completa en 1920. La poesía en particular experimentó una revolución en la forma y la función, pasando del oído al ojo y liberándose del metro, la rima y la retórica para volverse o bien herméticamente vanguardista o voluntariamente vulgar y prosaica. La prosa, siempre abrumada por la historia misma, tardó más en reaccionar, pero la novela naturalista se volvió rápidamente más histórica, política y económica, menos biológica y sociológica, o, como en el caso de Reyles (véase anteriormente) o Güiraldes (véase más adelante), avanzó poco a poco hacia la pauta poética mediante la fusión con la novela modernista. Antes de 1910, los novelistas realistas, dentro de una visión del mundo cuya contextura era liberal de modo casi exclusivo, habían podido asumir compromisos vagos y abstractos con la «civilización», el «progreso» o la «justicia»; después de 1918, se perdió esa inocencia política, y los escritores que eran apolíticos o deseaban ocultar sus convicciones tendrían que recurrir a evasivas o confusiones. Antes de 1900, el escritor progresista estaba contra España; luego, contra los Estados Unidos; después de 1918, tuvo que oponerse también a los terratenientes y, posiblemente, incluso al capitalismo. La Revolución mexicana, la Revolución rusa, la primera guerra mundial y el movimiento pro reforma universitaria en Córdoba provocaron conjuntamente un complejo maremoto que tuvo algunas repercusiones inmediatas, otras a corto plazo y algunas más a largo plazo, pero cuyo efecto perdura hoy día. En 1900 los intelectuales latinoamericanos seguían asimi-

29. Véase Hale, *HALC*, VIII, capítulo 1.

lando a Darwin, Spencer, Nietzsche y Bakunin; ahora, llegaron en rápida sucesión Marx, Lenin, Trotski, Freud, Bergson y Einstein, por no mencionar a excéntricos diversivos como Spengler y Keyserling, que aceleraron la evolución de la narrativa realista y su alejamiento del determinismo biológico, y la hicieron adoptar una perspectiva más abiertamente política, basada en una nueva conciencia de clase y en la alianza entre intelectuales y trabajadores por la que abogaba González Prada (por ejemplo, en su discurso *El intelectual y los obreros* [1905]).

Uno de los primeros síntomas del cambio fue el chileno Baldomero Lillo (1867-1923), cuyas colecciones de relatos *Sub terra* (1904) y *Sub sole* (1907) generalmente se han visto tachados de ejemplos tardíos de naturalismo o regionalismo, cuando fue uno de los primeros en ver el proletariado como trabajadores en lugar de los «sectores inferiores» de la sociedad. El propio Lillo era hijo de una familia pobre del sur y pasó muchos años empleado en una pulpería para mineros. Entre las historias de mineros de *Sub terra*, hay dos, «La compuerta número 12» y «El chiflón del diablo», que, por su realismo desnudo y nada sentimental y su lógica estructural aparentemente espontánea, representan obras maestras del género en sus primeros tiempos. Lillo se concentra en la experiencia que el propio trabajador tiene del trabajo industrial, y ello señala la transición del naturalismo mecanicista a una versión nueva del realismo fundada en la economía y la política, dando origen a la gran época de la novela social latinoamericana entre las dos guerras.

En Bolivia, Alcides Arguedas (1879-1946), a pesar de la pesimista *Pueblo enfermo* (1909), fue el primero que encaminó la narrativa indigenista latinoamericana en una dirección más sociológica. *Wata Wara* (1904) es una historia de amantes indios maltratados brutalmente por un gamonal que, en lugar del habitual romanticismo sentimental o naturalismo brutal, examina la verdadera condición social de los indios e, incluso, termina con éstos tomándose justa venganza. Virtualmente pasado por alto, Arguedas rehizo el libro durante un periodo de quince años, dándole una perspectiva más panorámica y una dimensión épica que hacen de su versión definitiva, *Raza de bronce* (1919), la precursora de todas las grandes obras indigenistas de los dos decenios siguientes, y estrenando el tema de los «mendigos en taburetes de oro» en el contraste implícito entre los grandiosos paisajes de los Andes y la condición sórdida e injusta a que se han visto reducidos sus habitantes.[30]

El tercero de los grandes precursores fue el uruguayo Horacio Quiroga (1878-1937), cuya vida estuvo jalonada de tragedias. Poe, Maupassant, Chejov y Kipling fueron sus principales modelos, y sus relatos contienen una galería de horrores que casi no tienen paralelo en la narrativa latinoamericana. Sus primeros poemas, *Los arrecifes de coral* (1901), estaban dedicados al modernista argentino Lugones, que incluyó a Quiroga en una expedición a los bosques de Misiones. El escritor uruguayo estaba destinado a pasar allí la mayor parte del resto de su vida, lejos de la civilización urbana, produciendo gran número de notables colecciones de relatos: *Cuentos de amor, de locura y de muerte* (1917), *Cuentos de la selva* (1918), *El salvaje* (1920), *Anaconda* (1921), *El desierto* (1924) y *Los desterrados* (1926). Quiroga es el escritor latinoamericano que más

30. Véase Hale, *HALC*, VIII, capítulo 1.

se acerca a Conrad. Sus relatos tratan de hombres corrientes, incultos, hombres que luchan contra los dos mundos igualmente bárbaros que son la naturaleza silvestre y la sociedad humana, y que suelen acabar sufriendo una horrible derrota. A los críticos no les ha resultado fácil clasificar a Quiroga: algunos, pensando en Poe, le han calificado de «gótico»; otros, anticipándose a Arlt, han preferido llamarle «expresionista». La dificultad estriba en que, si bien es indudable que Quiroga sintetiza diversas corrientes dentro de la narrativa de principios del siglo XX, su propia visión, triste, casi alucinatoria, es totalmente incomparable. Sin embargo, también es el primero, y uno de los más grandes, de la nueva ola de escritores regionalistas que, en la era del realismo social, fueron la primera generación de novelistas latinoamericanos —en el decenio de 1920— que llamaron la atención internacional.

El fenómeno histórico que atrajo la mirada del mundo hacia el continente fue la Revolución mexicana (1910-1920). En el propio México, donde la tradición narrativa desde Lizardi a comienzos del siglo XIX había sido siempre valiosa y vigorosa, pero un tanto indistinta, la Revolución estimuló ese conocido subgénero regional que es la «novela de la Revolución mexicana». La etiqueta ha perpetuado un concepto erróneo en el sentido de que Mariano Azuela (1873-1952) y Martín Luis Guzmán (1887-1976), por ejemplo, fueron novelistas revolucionarios. En realidad, Azuela veía la Revolución con un profundo escepticismo, mientras Guzmán adoptaba una perspectiva casi conservadora. Lo más importante es que ambos habían vivido el conflicto: al igual que Lillo, que lo sabía todo acerca de las minas; al igual que Arguedas, criado en una hacienda semifeudal, o Quiroga, que había vivido y sufrido en la jungla. Sería engañoso sugerir que estos cronistas literarios de la Revolución consiguieron verdaderamente reproducir la vida de sus personajes desde el otro lado del abismo de la clase, la raza y la experiencia vivida, pero no cabe duda de que fue la época —única hasta el momento— en que novelistas de clase media de todos los países procuraron acercarse a la vida de compatriotas suyos que hasta entonces les eran extraños, y que seguían siendo en gran parte analfabetos, y hablar en su nombre. Después de 1945, la corriente del realismo social volvería a su condición minoritaria al emprender los novelistas el estudio de su propia clase, que la narrativa europea ya había terminado al estallar la primera guerra mundial, pero que sólo Machado de Assis había podido convertir en una de las bellas artes en América Latina.

Mariano Azuela se apresuró a aprovechar la oportunidad histórica que la Revolución ofrecía. Partidario de Madero, cuya ideología compartía, la primera obra importante de Azuela fue *Andrés Pérez, maderista* (1911), que comunica su desencanto con los primeros meses, durante los cuales se frustraron sus propias ambiciones políticas. No obstante, la obra que le granjeó un puesto duradero en la historia de la literatura fue *Los de abajo* (1915), escrita, en parte, en medio del fragor de la batalla —Azuela era médico en el ejército de Villa— y, en parte, bajo la desilusión posterior a ella. Se trata, de hecho, de la primera novela moderna de Hispanoamérica, y la velocidad, la excitación y la confusión de su contenido revolucionario crearon un estilo nervioso, concisamente impresionista, y una estructura que parece empujar al lector hacia la desilusión y a los personajes hacia su fatal destino. Por su frescor y su vivacidad, su nueva manera de

tratar el diálogo popular y el humor nacional, y su franca descripción del abismo que separa a los que trabajan con las manos y los que trabajan con el cerebro, la novela proporciona una visión inolvidable, casi cinematográfica, de la época revolucionaria.

Los de abajo virtualmente no fue leída hasta 1924, y las demás novelas llamadas «de la Revolución» aparecieron entre 1926, año de la publicación de *El águila y la serpiente* de Guzmán, y 1939, por lo que coincidieron más con la edad de oro del cine mexicano que siguió a la Revolución que con el movimiento muralista de la época. La famosa novela de Guzmán es, en realidad, un documental que narra las experiencias del propio novelista. También él había sido maderista y, posteriormente, no pudo identificarse con la postura de Villa (que, a pesar de ello, se convirtió en la obsesión de toda su vida), Carranza, Obregón o Calles. Ideológicamente escéptico, casi clásico en su expresión elegida, ninguna obra de su tiempo ha influido de forma más duradera en el modo en que las generaciones posteriores percibieron la Revolución. El interés de Guzmán se decanta por «los de arriba»; los revolucionarios campesinos se ven sólo como parte de la masa, como desde la otra orilla de un inmenso abismo social. A pesar de ello, obtenemos una impresión sumamente clara (no quiero usar la palabra *veraz*) de las experiencias de Guzmán, redactadas con arte pero, al parecer, tan naturales como respirar, y una percepción iluminadora aunque inconsciente de la relación entre el novelista de clase media y sus personajes campesinos o proletarios. Su novela siguiente, *La sombra del caudillo* (1929), fue una amarga crítica del régimen de Calles y, aunque raras veces se cita, una de las exploraciones literarias del impulso autoritario más importantes del continente. Un tercer novelista, Gregorio López y Fuentes (1897-1967), aunque menos talentoso que Azuela y Guzmán, fue un eslabón importante entre la novela de la Revolución y otros géneros con *Campamento* (1931), narración breve que desarrolla técnicas para expresar la psicología de las masas típicas del periodo; *Tierra* (1932), sobre la lucha agraria que comenzó Zapata, y *El indio* (1935), que condenaba el trato dispensado a las comunidades indias, tanto durante como después del conflicto.

En general, pues, la Revolución produjo narrativa que, por primera vez desde la *Amalia* (1851) de Mármol,[31] no veía la historia como algo ocurrido en un pasado lejano, por ejemplo el periodo colonial o el de la independencia, sino como una realidad y un concepto capaces de movilizar y al mismo tiempo fijar la percepción de acontecimientos sociales, políticos y económicos. En lo sucesivo, esta conciencia histórica distinguiría claramente el realismo social del modo criollista, más satisfecho de sí mismo, dentro del movimiento general del realismo. Ejemplo de esta tendencia es la más famosa de las novelas latinoamericanas que tratan de la jungla: *La vorágine* (1924) del colombiano José Eustasio Rivera (1888-1928), cuya reputación crece merecidamente. Cuenta la historia de un poeta de Bogotá, que huye con su amante al Amazonas y se ve absorbido por un remolino de desastres sociales, económicos y naturales. El protagonista es una personalidad teatral, anacrónica y esencialmente romántica, cuya narración en primera persona reproduce su propio temperamento. Esto ha inducido a

31. Véase Martin, *HALC*, VIII, capítulo 3.

la mayoría de los críticos a concluir que la novela es una manifestación desmedida de hipérbole tropical, cuando en realidad menoscaba sutilmente la categoría moral del narrador y se transforma gradualmente en una obra semidocumental que denuncia la explotación de los recolectores de caucho del Amazonas durante el proceso de acumulación primitiva. Rivera fue otro escritor que utilizaba sus propias experiencias, ya que había trabajado en calidad de comisario de límites en el Amazonas. Sus reportajes periodísticos sobre las condiciones en que vivían los trabajadores atrapados por el sistema de enganche en las selvas casi inaccesibles, combinados con el impacto de la novela, contribuyeron a que el gobierno cambiase sus normas laborales.

La última línea de *La vorágine*: «¡Los devoró la selva!», la han utilizado con ironía los críticos para indicar que esta narrativa seguía siendo inherentemente determinista, sus personajes empequeñecidos y finalmente destruidos por los vastos paisajes naturales de estas novelas. Las críticas de esta clase tienen su justificación, pero hacen caso omiso del contexto en el cual trabajaban los escritores. La narrativa latinoamericana todavía no había explorado, y mucho menos habitado, aquellos inmensos espacios abiertos porque, en realidad, todavía no los habían desarrollado plenamente. No tenía nada de extraño que el continente siguiera siendo en gran parte una «novela sin novelistas», como dijo Luis Alberto Sánchez.[32] Asimismo, los críticos han condenado tanto la caracterización colectiva de su narrativa como la aparente pasividad de sus personajes; pero también en este caso, por un lado, la naturaleza desigual del desarrollo de América Latina significó que los movimientos obreros hicieran su aparición en escena antes de que la narrativa latinoamericana hubiese experimentado el momento «clásico» del realismo burgués europeo, mientras, por otro lado, el estado de desarrollo de los primeros movimientos obreros en el decenio de 1920 hubiera hecho que cualquier interpretación triunfalista de su conciencia y sus logros resultara una grave tergiversación.

Un país donde la naturaleza realmente había sido domesticada en gran parte y donde la fase épica ya había pasado era Argentina, cuya mejor novela regional de los años veinte fue *Don Segundo Sombra* (1926) de Ricardo Güiraldes (1886-1927), rico terrateniente que poseía una estancia en la provincia de Buenos Aires y aposentos en París. Su obra maestra gauchesca, publicada mucho después de que la edad de oro de los gauchos pasara a formar parte de la leyenda, crea un mito que inspira a los argentinos jóvenes a crecer rectos y sinceros. Al igual que *Shane* (1954) de Jack Schaeffer, la novela emplea el recurso de ver al vaquero protagonista con los ojos de una persona joven; su fuerza nostálgica está subrayada por el contraste dramático entre su exquisita forma simbolista-impresionista y el tema a menudo brutal, siempre áspero. Sin embargo, pocas novelas son más tramposas: pretende exaltar al vaquero de las pampas, pero está escrita por un terrateniente (cuyo propio padre, además, era patrono del hombre en el que se basa el personaje de la novela); llora la pérdida de libertad del gaucho cuando fueron familias como la del autor las que cercaron los espacios

32. Es el título de su influyente libro, *América, novela sin novelistas*, Santiago de Chile, 1933. Las perplejidades de Sánchez dieron un giro todavía más metafísico en 1945, cuando produjo una obra titulada *¿Existe América Latina?*

abiertos y convirtieron a los gauchos nómadas de caballeros de las praderas en peones contratados; hace una apología disimulada de los valores machistas —interpretados de forma inevitable como código de honor continuamente válido—, que no gobernaban sólo las pampas, sino también el mundo patriarcal de la clase gobernante argentina; en resumen, evoca entre lamentaciones un mundo que no se ha vuelto complicado a causa de la inmigración, los movimientos de masas proletarias y la industrialización, en un tiempo en que el hacendado y el gaucho supuestamente compartían la misma filosofía de la vida, una filosofía estoica y épica, y el mismo amor a la tierra. Al cabalgar hacia el crepúsculo lacrimoso, Don Segundo eclipsaba a la mayoría de las otras obras de las pampas, pero hay muchas más: *La guerra gaucha* (1905) y *El payador* (1916) de Lugones; *Los gauchos judíos* (1910) del inmigrante ruso Alberto Gerchunoff (1883-1950); diversos libros de Manuel Gálvez (1882-1962), polémico autor de la conocida novela *La maestra normal* (1914); *El inglés de los güesos* (1924) y *El romance de un gaucho* (1933) de Benito Lynch (1885-1951); *El gaucho Florido* (1932) de Reyles, y *El paisano Aguilar* (1934) de su compatriota Enrique Amorim (1900-1960). La obra interpretativa esencial para leer estos frutos de la ficción a la luz de la historia del Río de la Plata es el brillante ensayo *Radiografía de la pampa* (1933) del pensador argentino Ezequiel Martínez Estrada (1895-1964).

Más iluso que hipócrita fue el escritor al que generalmente se considera, si no el más grande, sí el más importante regionalista hispanoamericano: el venezolano Rómulo Gallegos (1883-1969), autor de la famosa *Doña Bárbara* (1929) y de muchas otras novelas. La patria de Bolívar había soportado la más infeliz de las experiencias de caudillismo del siglo XIX, que se prolongó en el periodo contemporáneo mediante la dictadura de Juan Vicente Gómez (1908-1935), la que aparentemente justificó que Gallegos resucitara la oposición entre civilización y barbarie que Sarmiento hizo en *Facundo*. Ningún escritor demuestra de forma más clara los logros y las limitaciones del periodo. Su identificación de los temas esenciales no tuvo igual en su tiempo y sólo Vargas Llosa, entre los novelistas posteriores, ha demostrado la amplitud conradiana de su ambición. Por desgracia, sus ideas y argumentos son tan interesantes fuera de las novelas como dentro, y pocos de sus personajes aparecen dotados de vida. Al igual que Rodó, Gallegos, que era un gran educador, brindó repetidamente soluciones culturales para los problemas económicos y demostró que, en lo que se refiere a la psicología de sus personajes, su percepción no era mayor que en el caso de la política nacional. (Al igual que Sarmiento, más adelante sería presidente, pero no tardarían en deponerle.) Las distinciones simplistas entre la civilización y la barbarie de poco sirven ante el capitalismo y el imperialismo, y el engaño alcanzó su apogeo en *Doña Bárbara*, donde Gallegos, no se sabe cómo, se persuadió a sí mismo y persuadió a una generación de lectores de que su protagonista, que ostenta el idealista nombre de Santos Luzardo, es un representante de la civilización porque sustituye una agricultura anárquica, ineficiente y semifeudal por un sistema más organizado pero igualmente paternalista. A pesar de ello, dio forma literaria, por primera vez, a mitos que otros ampliarían más adelante, y ningún escritor se propuso de modo más lúcido y ambicioso explorar y colonizar los paisajes naturales del continente por medio de la narrativa, con lo cual emprendió la tarea esencial, tal como la describió Alejo Carpentier, de señalar con el

dedo y dar nombre a las cosas, igual que Adán. Sin él, la narrativa del decenio de 1920 no se hubiera manifestado de forma tan visible como el fundamento de todo lo que ha sucedido desde entonces.

La confluencia del realismo y el regionalismo no quedó determinada de modo tan decisivo a finales de los años veinte en ninguna parte como en Ecuador, donde el Grupo de Guayaquil publicó en 1931 una colección conjunta de relatos, *Los que se van.* Los artífices fueron Demetrio Aguilera Malta (1909-1981), Joaquín Gallegos Lara (1911-1947) y Enrique Gil Gilbert (1912-1975), los dos últimos comunistas, a los que se unieron Alfredo Pareja Diezcanseco (nacido en 1908) y José de la Cuadra (1904-1941), uno de los grandes cuentistas hispanoamericanos y autor de la novela *Los Sangurimas* (1933). Aguilera Malta, sin embargo, fue el que se hizo más famoso, con *Don Goyo* (1933) y *Canal Zone* (1935). Este grupo comprometido, neorrealista e insólitamente cohesivo fue tal vez el paralelo literario que más se acercó al movimiento muralista mexicano. El escritor ecuatoriano más conocido del siglo fue Jorge Icaza (1906-1978), de Quito, cuya brutal novela indigenista, *Huasipungo* (1934), es la culminación de la corriente del realismo social y apareció, de forma apropiada, en el momento en que Zdhanov imponía la doctrina soviética oficial del realismo socialista en la URSS. La novela sigue la cadena de la explotación desde Chicago hasta las sierras ecuatorianas. Ninguna ha recibido más vituperios —por la crudeza de su lenguaje y de su técnica, por su descripción de los indios reducidos a una condición infrahumana por los sacerdotes y los terratenientes—, pero tampoco ninguna se ha negado tan obstinadamente a que la marginasen. No obstante, después del tratamiento definitivo de Icaza, la novela indigenista empezó a perder su vitalidad, aunque un maestro reconocido del género, Ciro Alegría (Perú, 1909-1967), no produjo su primera novela, *La serpiente de oro,* hasta 1935, y *El mundo es ancho y ajeno,* que alcanzó fama mundial, hasta 1941.

Si bien la mayor parte de su evolución tuvo lugar después del periodo que nos ocupa, la novela urbana empezó a evolucionar en Hispanoamérica en el decenio de 1920 y a reflejar la desorientación de sectores significativos de la sociedad ante la rapidez con que cambiaban las circunstancias. Uno de los primeros ejemplos fue *Un perdido* (1917), del chileno Eduardo Barrios (1884-1963). *Un perdido* daba una apariencia pequeño-burguesa al tema de la alienación urbana que Cambaceres presentara por medio del protagonista aristocrático de *Sin rumbo* treinta años antes (véase anteriormente). El exponente más destacado de este género fue Roberto Arlt (Argentina, 1900-1942), cuyas obras *El juguete rabioso* (1926), *Los siete locos* (1929), *Los lanzallamas* (1931) y *El amor brujo* (1932) presentaban un mundo torturado, sórdido y, pese a ello, fantástico; un mundo de un horror casi expresionista. La primera obra recordaba a Gorki; las otras, a Dostoievski y Céline, anticipándose a novelistas tan típicamente argentinos como Marechal, Mallea y Sábato. Muy relacionado con los realistas sociales de la facción Boedo, el estilo del propio Arlt rebasaba todas las limitaciones; en vez de proporcionar estudios tipológicos de trabajadores como hacía, por ejemplo, Leónidas Barletta (1902-1975) en *Royal Circo* (1927), utilizaba personajes tales como proxenetas, prostitutas, desfalcadores, asesinos y locos a modo de metáforas grotescas del efecto del capitalismo como creador de la pesadilla urbana. Su reputación continúa creciendo. Junto con Barletta, Sa-

muel Eichelbaum (1894-1967), Armando Discépolo (1887-1971) y Francisco Defilippis Novoa (1891-1930), Arlt también contribuyó a que el teatro dramático argentino conservara su vigor en los años veinte.

En Brasil, el siglo había comenzado dramáticamente con *Os sertões* y *Canaã*. Euclides da Cunha (1866-1909), ex soldado e ingeniero de Río, fue enviado por un periódico para que informara de la campaña contra el levantamiento mesiánico de *sertanejos* en Canudos en 1896. El resultado, *Os sertões* (1902), era una poderosa síntesis de historia, geografía y sociología, y una notable interpretación de la relación entre el hombre y el entorno en una narración de fuerza y convicción asombrosas. Aunque también él estaba cegado en parte por las ideologías raciales del positivismo mecanicista, Da Cunha arguyó fervorosamente por el desarrollo y la plena integración del noreste en el sistema económico, político y educativo de la nación, catalizando un proceso de autoanálisis y debate público que llegaría a ver el *caboclo*, y en particular el *sertanejo*, como el fundamento de la identidad nacional brasileña. Este proceso llevó directamente tanto al modernismo de los años veinte como al movimiento regionalista que Gilberto Freyre puso en marcha después de 1926 (véase más adelante).[33] José Pereira de Graça Aranha (1868-1931) era oriundo del noreste, pero su novela *Canaã* —sobre las actitudes diferentes de dos inmigrantes alemanes— transcurría en el sur, objetivo de la mayor parte de la inmigración y del futuro desarrollo económico. Graça Aranha veía con pesimismo la estirpe racial que existía en Brasil y depositaba sus esperanzas en la nueva mezcla de razas. En general, sin embargo, los novelistas de antes de 1918 decepcionan porque fueron incapaces de producir obras relativas a los problemas nacionales de Brasil. Aunque tanto el romanticismo como el naturalismo brasileños habían sido más completos y más «europeos» que sus equivalentes hispanoamericanos, la tardanza con que llegaron la abolición y la república significó que varias tareas históricas que en otras partes ya estaban terminadas aún tenían que llevarlas a cabo los artistas brasileños, que en su inmensa mayoría residían en la franja costera de un país inmenso que contenía, en el *sertão* o el Amazonas, por ejemplo, algunos de los territorios más formidables que cabía encontrar en todo el continente. Mientras Brasil continuaba con sus movimientos parnasianos y simbolista, que eran coherentes pero demasiado respetuosos, Hispanoamerica tomó el camino de la verdadera modernidad por medio del movimiento continental del modernismo, y aunque Brasil produjo más novelas naturalistas auténticas que todas las repúblicas hispanoamericanas juntas, esas novelas no superaron el nivel de estudios de casos sociobiológicos, distanciados de los personajes concebidos como ejemplares con graves defectos «de carácter» —a menudo de origen racial— más que frutos de una historia y una estructura social específicas. Euclides da Cunha destruyó esta ilusión, pero pasaron muchos años antes de que el efecto se reflejara apropiadamente en la narrativa. Henrique Coelho Neto (1864-1934), el más prolífico de los escritores brasileños, produjo numerosos relatos de estilo bastante florido acerca del *sertão*; João Simões Lopes Neto (1865-1916) publicó obras regionalistas como *Contos gauchescos* (1912) o *Lendas do sul* (1913), y Afonso Arinos (1868-1916), los cuentos anacrónicos, casi pintorescos, de *Lendas e tradicões*

33. Véase Hale, *HALC*, VIII, capítulo 1.

brasileiras (1917). Más interesante fue Afonso Henriques de Lima Barreto (1881-1922), mulato, autor de amargas obras iconoclastas que describen a los frustrados habitantes de la periferia de Río utilizando un estilo que recuerda a Machado, aunque su equilibrio es menor. Su mejor novela fue *Triste fim de Policarpo Quaresma* (1915).

El escritor que empezó a atar cabos sueltos y a tejer una nueva pauta regional fue el turbulento José Bento Monteiro Lobato (1882-1948), que luego sería reconocido tanto por Oswald de Andrade, uno de los líderes del movimiento modernista de 1922, como por Gilberto Freyre, fundador del movimiento regionalista de 1926, como precursor. Lobato pedía un arte nacionalista, puramente brasileño en todos los géneros, y despreciaba el carácter mimético de la mayoría de las obras de su tiempo. Su primer libro de narraciones cortas, *Urupês* (1918), enmarcado en su São Paulo natal, no sólo renovó el lenguaje literario, sino que, además, reveló una actitud nueva ante los *caboclos* del interior por medio del personaje de Jeca Tatu, el patán indolente y analfabeto que era el alma popular desconocida de Brasil, personaje que el autor trazó con afecto pero también críticamente.

En 1928 aparecieron tres obras fundamentales. Una de ellas, *Macunaíma*, de Mário de Andrade, compendio ficticio de rasgos culturales que hacía pensar en Villa-Lobos, tiene su lugar apropiado en los comentarios referentes a la vanguardia (véase más adelante). La segunda, *Retrato do Brasil*, de Paulo Prado (1869-1943), típica de aquella época de examen de conciencia y de caracterología nacional, con su memorable visión del pueblo brasileño como «raza triste, fruto de la fusión de tres razas tristes», definía al brasileño como melancólico, sensual y envidioso, y se la ha llamado «el retrato más feo que de Brasil podía hacer uno de sus hijos».[34] La tercera fue la primera novela regionalista auténtica del tipo que a la sazón se publicaba en Hispanoamérica: *A bagaceira*, de José Américo de Almeida (nacido en 1887). De ideología tan incoherente como *Doña Bárbara* (1929), el clásico venezolano de Gallegos, *A bagaceira* examina la transición del mundo patriarcal de las viejas plantaciones de azúcar a las nuevas *usinas* capitalistas, con la misma ambivalencia de la *Casa grande e senzala* (1933) de Gilberto Freyre o las novelas de Lins do Rêgo (véase más adelante).

La obra de Almeida fue el preludio de un notable florecimiento de la narrativa regionalista que, dando un característico salto dialéctico, hizo que en unos pocos años la versión brasileña alcanzara un nivel de universalidad superior al de las novelas hispanoamericanas que tan avanzadas parecían poco tiempo antes. La explicación no radica sólo en la diferencia de los ritmos interiores del avance de la literatura brasileña, sino también en la naturaleza específica de la coyuntura histórica: la interrelación compleja y, sin embargo, coherente entre el modernismo (mucho más americanizado en Brasil: su base estaba en São Paulo y no en París) y el regionalismo, la cual, dadas las vastas proporciones de la nación, contrastaba un movimiento nativista, basado en el noreste, con un movimiento de vanguardia, cuya base se encontraba en São Paulo y Río; y al hecho de que, al empezar más tarde que en México o Argentina, acumuló todas las experiencias del decenio de 1920. A comienzos del decenio de 1930 se produjo la

34. Citado por Azevedo, *Brazilian culture*, p. 118.

aparición de un grupo compacto de realistas sociales, basados principalmente en el noreste, que podían compararse con los ecuatorianos, pero cuyos logros eran todavía mayores. La primera obra, *O quinze* (1930), de Rachel de Queirós (nacida en 1910), hija del propietario de una plantación, revivía la trágica sequía de 1915 y el sufrimiento de los pobres de las zonas rurales, en especial de las mujeres. En 1931, Jorge Amado (nacido en 1912), de Bahía, publicó *O país do carnaval*, importante impresión adolescente de la búsqueda, por parte de aquella generación, de valores nacionales y sentido personal en una sociedad corrupta, superficial e injusta. Amado, que más adelante sería el narrador comunista más conocido de América Latina, escribió luego dos novelas cortas de tono panfletario, *Cacau* (1933), que trataba de la vida en las plantaciones de cacao, y *Suor* (1934), sobre las condiciones de vida de los pobres de las ciudades y la lucha de los trabajadores. En 1935 apareció *Jubiabá*, sobre la cultura de los negros de Bahía, y en 1942, su obra maestra, *Terras do sem fim*, reconstrucción histórica de la ascensión y la caída de las plantaciones de cacao.

José Lins do Rêgo (1901-1957), hijo del propietario de una plantación de Paraíba, convirtió la historia de su familia en uno de los grandes monumentos narrativos de Brasil, el «ciclo de la caña de azúcar», con *Menino de engenho* (1932), *Doidinho* (1933), *Bangüê* (1934), *O moleque Ricardo* (1934) y *Usina* (1936). Por su apasionada complejidad, su condena de la injusticia del sistema de plantaciones, al mismo tiempo que lamenta implícitamente su desaparición, es uno de los documentos más convincentes de la historia social brasileña, con sus personajes José Paulino, el viejo patriarca, Carlos, su nieto (figura en gran parte autobiográfica) y Ricardo, el muchacho negro que se va a la ciudad en busca de fortuna. *Pedra Bonita* (1938) es una novela de tema parecido al de *Os sertões*, mientras *Fogo morto* (1943), su obra maestra, volvía a la materia de que trataban sus primeras obras.

El otro gran escritor del noreste durante este periodo fue Graciliano Ramos (1892-1953), hijo de un juez rural, el mejor estilista brasileño desde Machado de Assis. Su prosa pesimista, acentuadamente irónica y, pese a ello, austera creó toda una forma nueva de percibir la visión del mundo de los habitantes del noreste, parecida a la del posterior novelista mexicano Juan Rulfo. Ningún novelista regional del continente logró una fusión tan perfecta de las dimensiones sociológicas y psicológicas como Graciliano Ramos en *Caetés* (1933), *São Bernardo* (1934), *Angústia* (1936) y *Vidas sêcas* (1938).

La poesía

Graciliano Ramos comprimió la prosa narrativa hasta una parquedad casi imposible, reflejando la angustia de sus personajes, incapaces de expresarse claramente, y negándole al lector las satisfacciones de la literatura verbosa para escapar de las tristes realidades de los temas. Como de costumbre, la poesía se hallaba embarcada en este proceso desde mucho antes que la narrativa, siempre más preocupada por el mundo exterior que por los medios de representarlo. A menudo se piensa que el desplazamiento hacia un lenguaje prosaico, cotidiano, en la poesía latinoamericana, conocido por los nombres de sencillismo, prosaís-

mo, exteriorismo o antipoesía, es un fenómeno bastante reciente: de modo que cuando realmente apareció —los años veinte, los treinta o incluso después— fue una reacción tardía contra el modernismo, acentuada por una reacción coincidente contra la nueva vanguardia. Sin embargo, parece más exacto considerarla como una extensión y una reaparición de la poesía tradicional de tono menor, que recuerda la aportación que hizo Bécquer al modernismo, las reminiscencias infantiles deliberadamente ingenuas de José Asunción Silva, los *Versos sencillos* de Martí, las *Baladas peruanas* de González Prada o incluso el modo poético más bien sencillo de Amado Nervo. Resulta que esta línea poética forma parte del impulso regionalista, mientras que la vanguardia es una continuación dialéctica del modo modernista dominante. El hecho de que esta corriente dominante hiciera que todas las demás fuesen invisibles al alcanzar ella su plenitud viene a probar lo coherente, comprensiva e históricamente significativa que era. Sin embargo, antes incluso de que González Martínez instara a los poetas a retorcerle el cuello al cisne modernista, Darío había señalado, como hemos visto, su propio cansancio de las posturas de *fin-de-siècle* cuando pasó («Yo soy aquel que ayer no más decía...») de su artificio y su escapismo de antes al estilo más sencillo y más fresco que siguió a *Cantos de vida y esperanza* en 1905. Así, algunos ven el prosaísmo como una reacción antimodernista; otros, como una segunda o tercera fase de transición del propio modernismo, al mismo tiempo que hacen caso omiso de todos aquellos poetas de comienzos del decenio de 1900 cuyo método innovador, conversacional, hace de ellos precursores de una línea de composición que se ha hecho cada vez más importante y se vincula inevitablemente al folclore rural, la música popular urbana y los movimientos de la canción política de tiempos recientes.

Ramón López Velarde (Zacatecas, 1888-1921) creó este modo poético en México. Al igual que Lugones, se valió del conocimiento de las innovaciones europeas para conseguir la sencillez artística en la poesía relativa a la vida provincial, la angustia de las creencias católicas para un hombre que no era sólo sentimental, sino también sensual, la vida de familia, el amor y la muerte. Se trataba de un nuevo provincialismo: poetas anteriores se habían quedado aislados en su mundo regional, limitados por la ignorancia de la vida fuera de él; ahora algunos, a pesar de la experiencia de otros lugares, optaban por escribir versos específicamente provinciales, incluso de miras estrechas, de modo bastante parecido a lo que Antonio Machado hacía a la sazón en España. Las colecciones de López Velarde fueron *La sangre devota* (1916) y *Zozobra* (1919), aunque muchos poemas aparecieron después de su muerte, entre ellos su afectuoso retrato de México, «Suave patria», que terminó poco antes de morir y que ha pasado a ser uno de los poemas más queridos del país; da la impresión de que fue escrito bajo el sol de media mañana en la terraza de un bar de provincias.

Todavía más espontáneamente conversacional fue el colombiano Luis Carlos López (1883-1950), otro poeta cuya reputación va saliendo sin parar de la sombra del modernismo. *De mi villorrio* (1908), *Posturas difíciles* (1909), *Varios a varios* (1910) y *Por el atajo* (1920) reunían poemas de apariencia sencilla acerca de la vida cotidiana en Cartagena, basados en el contrapunteo irónico de los sueños y la realidad, las glorias pasadas y el monótono fluir del presente. En Argentina, Evaristo Carriego (1883-1912) fue quizá el más característico

de los poetas serios influenciados por la cultura del tango en los primeros tiempos del folclore urbano argentino, con *Misas herejes* (1908), que incluye dos poemas de título apropiado como son «El alma del suburbio» y «La canción del barrio» (póstumos, 1913). Parecidos fueron Baldomero Fernández Moreno (1886-1950) y los poetas más explícitamente políticos, pertenecientes a la facción Boedo, Álvaro Yunque (nacido en 1889), Gustavo Riccio (1900-1927) y César Tiempo (1906-1980), que en otro tiempo también escribió utilizando el seudónimo de *Clara Beter* para que sus poemas sobre la prostitución y cosas parecidas resultasen más convincentes.

Las mujeres que destacaron a principios del siglo XX e introdujeron nuevas inquietudes en el mundo literario dominado por los hombres tenían más de fenómeno social que de productoras de poesía social. La primera fue Delmira Agustini (1886-1914), que expresaba pasión, erotismo y todos los aspectos del amor humano con una franqueza y una audacia asombrosas en aquel tiempo. Poco después de la aparición de *Los cálices vacíos* (1913) fue asesinada por su esposo, que luego se quitó la vida. No menos dramáticas fueron la vida y la obra de la feminista argentina Alfonsina Storni (1892-1938), cuya poesía trata de los problemas de una mujer cuyos deseos sexuales son normales y detesta someterse a los convencionalismos sociales de un mundo masculino. Actriz, maestra y periodista, su poesía en *La inquietud del rosal* (1916) y *Ocre* (1925) es una lectura desagradable tanto para las mujeres como para los hombres. Se suicidó al descubrir que padecía una enfermedad incurable. En cambio, Juana de Ibarbourou (Argentina, nacida en 1895) se casó con un capitán del ejército uruguayo con el que llevó una vida un tanto árida hasta que él murió prematuramente. Mujer muy hermosa, su poesía iba dirigida de forma implícita a los hombres, incitando su deseo al mismo tiempo que profesaba los convencionalismos de la sociedad católica decente. Durante cada una de las fases de su vida escribió poesía fresca, ingenua, en la que se combinaban perfectamente los aspectos sensuales y espirituales de la esposa y madre latina. Tal vez porque nadie más había escrito buena poesía empujada por la satisfacción que le producía su condición social impuesta, a partir de 1929 Ibarbourou fue conocida por el apodo de *Juana de América*. La otra gran poetisa de la época fue Gabriela Mistral (1889-1957), maestra chilena que en 1945 fue la primera persona latinoamericana que ganó el Premio Nobel. Todavía joven cuando su prometido se suicidó, Mistral nunca se sentiría con ánimos para casarse, aunque anhelaba tener hijos. Sus primeras obras, *Desolación* (1922) y *Ternura* (1924), transmiten sus sentimientos de maternidad frustrada y buscan vanamente consuelo en la naturaleza y la contemplación religiosa. Más adelante ingresó en el servicio consular y fue una embajadora cultural itinerante que se preocupaba por el cuidado y la educación de los niños del mundo. Americanista ferviente, que se identificaba de modo especial con Bolívar y Martí, se consideraba a sí misma esencialmente india, a pesar de su ascendencia vasca, pero escribía una poesía austera y desencantada, desprovista de toda retórica e ironía, por lo que coincidía con la corriente poética más sencilla y sin pretensiones que poco a poco ha ido dominando en América Latina por medio de la obra de Vallejo, Bandeira, Parra o Cardenal.

LA VANGUARDIA DE LOS AÑOS VEINTE

Después del modernismo, la poesía o bien se hizo más sencilla, más conversacional e incluso prosaica, o mucho más alegre y, pese a ello, compleja, hermética y experimental por efecto de la vanguardia europea. Esta separación fue un fenómeno de gran importancia histórica porque, mientras que antes era posible ver un divorcio entre la prosa y la poesía, el naturalismo y el modernismo, lo cual acentuaba una tendencia iniciada pero en modo alguno terminada por el romanticismo, lo que apareció ahora era la misma bifurcación no sólo entre la poesía y la prosa, sino también dentro de cada una de las dos formas de expresión literaria: los poemas prosaicos y las narrativas poéticas se convirtieron en fenómenos regulares. Y del mismo modo que el modernismo se había desarrollado sobre todo en poesía —siempre más flexible y adaptable— con preferencia a la prosa, donde la crónica y alguna que otra novela corta eran vehículos mucho menos afortunados, también en el decenio de 1920 la novela vanguardista tardó mucho más en desarrollarse que la poesía de vanguardia, que en esa época ve cómo un reducido número de latinoamericanos, tales como Huidobro, Bandeira, Vallejo, Neruda y Guillén, adquieren importancia internacional; mientras que los novelistas y cuentistas de vanguardia, que eran realmente fruto de la misma transformación histórica, por ejemplo Asturias, Borges, Carpentier y Marechal, seguidores conscientes o inconscientes de Joyce, Proust, Faulkner y Kafka, no causaron ningún efecto internacional hasta mucho después de la segunda guerra mundial. Si no se comprende esta circunstancia, puede sacarse la impresión errónea de que el decenio de 1920, con su profusión casi vertiginosa de escritores y movimientos, que se correspondían más que en cualquier momento anterior o posterior con fenómenos paralelos en las otras artes, desciende hacia el caos y la incoherencia.

Comprender la vanguardia latinoamericana significa volver a París, donde una generación nueva identificaba su juventud con la del siglo; su modernidad con la revolución estética en la poesía, la música y las artes plásticas; su revuelta con las revoluciones sociales de México y la URSS. Ahora el modernismo parecía crepuscular, otoñal, pseudoaristocrático, un vehículo retórico para viejos que se habían vuelto contra la nueva era de cambios revolucionarios que surgían de Nueva York, Moscú, Berlín, París y México. Otros viejos habían conducido a millones de jóvenes europeos a la muerte en la guerra, pero al mismo tiempo habían destruido su propio mundo patriarcal. Ahora, en la era del cine, la radio, la música grabada, los automóviles, los aviones, los transatlánticos, Hollywood y la *Proletkult*, llegó el momento de la juventud, el artista joven como deportista o estudiante revolucionario. Por primera vez en un siglo eran los jóvenes los que producían las ideas e ideologías dominantes.

Evidentemente, el modernismo, que ahora se rechazaba, había ayudado a preparar el terreno para que América Latina asimilara todo esto. Cosmopolita e internacionalista, había dado origen a círculos literarios, tertulias y veladas en todas las ciudades importantes de Hispanoamérica, haciendo que, por primera vez desde varias generaciones, los escritores latinoamericanos se comunicasen regularmente unos con otros, creando redes culturales entre las capitales ameri-

canas y París, capital de todas ellas; él mismo fue un movimiento de vanguardia en su día, anunciando el mundo del futuro; era una poesía de los sentidos que completaba un largo proceso de la literatura occidental que permitió que la vanguardia fundiera ideas, emociones y sensaciones en una creación artística por primera vez; hizo que todas las artes se comunicaran fructíferamente, permitiendo así una percepción clara de la especificidad de cada una de ellas y, por ende, de sus posibilidades de integración (vistas con la mayor claridad en México y Brasil), y empezó la apropiación —en lugar de la simple imitación— de la cultura europea que el vanguardismo completaría, al mismo tiempo que tomaba los modos muy diferentes del arte y la cultura primitivos, y el estilo de vida americano. Debido a los avances en los viajes y las comunicaciones, hasta los intelectuales de la pequeña burguesía podían soñar con seguir a Darío y Gómez Carrillo a París, con la ayuda de tipos de cambio favorables durante los años veinte, hasta que la depresión puso fin a los *années folles* y les obligó a regresar, pobres Cenicientas, de la ciudad de la luz a la oscuridad de los autoritarios años treinta.

En el decenio de 1920, México se convirtió en lo que sigue siendo hoy día: la república hispanoamericana más representativa, patria del nacionalismo cultural y del latinoamericanismo, con una orientación ideológica del Tercer Mundo antes de que se inventara este concepto. Sólo la guerra civil española y la Revolución cubana pueden compararse con las repercusiones de la Revolución mexicana en el arte, la cultura y el pensamiento hispánicos en los años veinte y después de ellos. Antes de ella, un grupo de jóvenes intelectuales y artistas habían fundado el Ateneo de la Juventud (1909), cuya orientación era esencialmente antipositivista, en un momento en que el neoidealismo de Bergson barría las ideologías deterministas. Formaban parte del movimiento muchos hombres que desempeñarían papeles clave en la construcción de la nueva cultura nacional de México en el periodo posrevolucionario: Antonio Caso, Alfonso Reyes, José Vasconcelos, Enrique González Martínez, Martín Luis Guzmán, Diego Rivera, Jesús Silva Herzog y el gran historiador literario dominicano Pedro Henríquez Ureña.[35]

Durante la Revolución los escritores sobrevivían como mejor podían, según hemos visto. Después de ella, muchos escritores jóvenes sucumbieron sin titubeos ante los cantos de sirena de la vanguardia cosmopolita. El estridentismo, mezcla agresiva de ultraísmo español, futurismo italiano y vagas teorías revolucionarias, estaba encabezado por Manuel Maples Arce (1898-1981), Germán List Arzubide (nacido en 1898) y el guatemalteco Arqueles Vela (1899-1977), autor de *El café de nadie* (1926). Aparecieron y desaparecieron varias revistillas, entre las que destacan *Ulises* (1926-1928) y *Contemporáneos* (1928-1931), que reunían a jóvenes vanguardistas en grupos relativamente coherentes dentro de la general anarquía estética y política de aquellos tiempos efervescentes. Entre los escritores se contaban Jaime Torres Bodet (1902-1974), que más adelante sería un gran educador, así como importante poeta y crítico; Salvador Novo (1904-1974), poeta con talento, caprichoso, conocido principalmente como incansable crítico social y literario en numerosos periódicos y revistas, renovador de la crónica y modernizador de la cultura mexicana mediante su importación humorística de cultura

35. Véase Hale, *HALC*, VIII, capítulo 1.

estadounidense; Gilberto Owen Estrada (1905-1952), fundador de *Ulises*, conocedor de Joyce, Proust, Eliot, Pound y los demás «monstruos sagrados» del modernismo europeo; Jorge Cuesta (1903-1942) y dos poetas brillantes, Xavier Villaurrutia (1903-1950) y José Gorostiza (1901-1973), y el director de *Contemporáneos*, Bernardo Ortiz de Montellano (1899-1949), que consideraba que tenía el deber, una vez concluida la Revolución, de mantener la aportación de la literatura a la educación espiritual y la inteligencia cultural de México, produciendo una de las revistas más avanzadas, ingeniosas e innovadoras de la época vanguardista.

La figura más influyente del periodo fue José Vasconcelos (1882-1959), rector de la Universidad Nacional en 1919, ministro de Educación en 1921, promotor de misiones culturales y del muralismo, autor de *La raza cósmica* (1925), *Indología* (1926) y *Ulises criollo* (1935); aunque en los años treinta este paladín de la cultura mestiza se volvió partidario furibundo de la reaccionaria hispanidad.[36] Mientras tanto, *Perfil del hombre y la cultura en México* (1934) de Samuel Ramos (1897-1959) se convirtió en el punto de partida de todas las exploraciones posteriores de la mexicanidad. En París, Alfonso Reyes (1889-1959), quizá el hombre de letras más completo de América Latina, representaba a su país, figura central en la red de relaciones creadas entre los intelectuales latinoamericanos, franceses y españoles que tanta importancia tendría durante los siguientes treinta años. Uno de los grandes estilistas en prosa y críticos culturales del siglo, sus propias creaciones literarias, aunque nunca fueron menos que exquisitas e inteligentes, no tuvieron la resonancia de sus ensayos. *Visión de Anáhuac* (1917), evocación del propio México, e *Ifigenia cruel* (1924), son tal vez las más memorables.

El trágico destino de Cuba, que forjó una serie de grandes moralistas y patriotas que culminaron con Martí, *el apóstol*, y Enrique José Varona (1894-1933), *el Próspero de América*, que ejerció una incalculable influencia moral e intelectual en la vida nacional y la cultura de Cuba durante varios decenios y cuya reorganización de la educación cubana después de 1898 preparó el camino para la notable generación de intelectuales y artistas de los años veinte, vio cómo el colonialismo español cedía su puesto a la enmienda Platt y la «política del garrote». México, Haití, la República Dominicana y Nicaragua recibieron visitas cortas o largas de la infantería de marina norteamericana durante los primeros treinta años del siglo, y el decenio de 1920 vio cómo toda la región del Caribe se hallaba sometida a una alianza nada santa entre el capital estadounidense y las dictaduras locales, como se expuso en *La agonía antillana* (1928) de Luis Araquistáin o en la célebre novela *Generales y doctores* (1920) del cubano Carlos Loveira (1882-1928). La Cuba de los años veinte fue escenario de una febril agitación política y cultural. La llegada de Haya de la Torre desde Perú en 1923 inspiró a los estudiantes cubanos encabezados por Julio Antonio Mella (1905-1929) a fundar la Universidad Popular José Martí, mientras Mariano Brull (1891-1956) formaba el Grupo Minorista de jóvenes artistas e intelectuales para organizar campañas a favor de la renovación de la cultura nacional. Los principales miembros del grupo eran Jorge Mañach (1898-1961), José Tallet

36. Véase Hale, *HALC*, VIII, capítulo 1.

(nacido en 1893), Juan Marinello (1898-1977), Raimundo Lazo (1904-1976), Alejo Carpentier (1904-1980), Eugenio Florit (nacido en 1903), Emilio Ballagas (1908-1954) y Rubén Martínez Villena (1899-1934). Su oposición a la dictadura de Machado les daba una cohesión mayor de la que normalmente hubiera permitido la variedad de sus ideologías, aunque la atroz condición en que siguió encontrándose Cuba acabaría produciendo cismas violentos. El órgano principal del grupo era la *Revista de Avance* (1927-1930), publicación vanguardista cuya proyección continental era comparable con la de *Repertorio Americano* (1920-1958), dirigida por el costarricense Joaquín García Monge (1881-1958). La amenaza norteamericana provocó un resurgir españolista en Cuba, donde la rehabilitación de Góngora también fue especialmente entusiástica, pero el afrocubanismo era el hilo conductor en la cultura de los años veinte, desde la labor etnológica precursora de Fernando Ortiz hasta el poema de Tallet *La rumba*, la *Canción para dormir a un negrito* de Ballagas y culminando con Nicolás Guillén (nacido en 1902), cuyas obras *Motivos de son* (1930), *Sóngoro Cosongo* (1931) y *West Indies Ltd.* (1934) fueron clásicos del género, en los que temas y ritmos negros se combinaban con un matiz hispánico que recordaba el *Romancero gitano* de Lorca, todo ello sostenido por un antiimperialismo militante. La primera obra literaria notable de Carpentier, *Ecue-Yamba-O* (1933), era también una exploración de la cultura negra. Exceptuando a Guillén, la mayoría de los autores de literatura «negra» eran blancos, incluyendo el portorriqueño Luis Palés Matos (1898-1959).

En Perú, el panorama intelectual y cultural era igualmente agitado. Los precursores fueron González Prada y la ambigua figura de Abraham Valdelomar (1888-1919), mulato que se hacía llamar *Conde de Lemos*, tenía por modelos a Wilde y D'Annunzio, y encabezaba a los artistas e intelectuales jóvenes agrupados alrededor de la revista *Colónida* en 1916, cuando Perú salió a regañadientes de la *belle époque*. Valdelomar hablaba sin tapujos de la homosexualidad, la cocaína, la heroína y la revolución, con lo que escandalizaba a la susceptible burguesía de Lima pero deslumbraba a los jóvenes intelectuales de provincias. Los herederos de González Prada eran Víctor Raúl Haya de la Torre (1895-1980) y José Carlos Mariátegui (1894-1930), director de la legendaria *Amauta* (1926-1930). Después de empezar como colónida o esteta literario, Mariátegui se comprometió políticamente durante una visita a Europa y en 1923 se hizo cargo de la dirección de la revista *Claridad*, puesto que hasta entonces ocupaba Haya de la Torre, que fundó la Alianza Popular Revolucionaria Americana (APRA) un año después. En 1928 aparecieron los *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana* de Mariátegui, hito del pensamiento marxista latinoamericano e interpretación fundamental de la historia y la cultura peruanas que sigue siendo objeto de debates en nuestros días. Al principio, *Amauta* estuvo cerca de una postura aprista, luego evolucionó hacia el comunismo, pero siempre publicó material cultural y político de fuentes muy variadas, y todavía es una lectura esencial para conocer los debates peruanos que aún no se han resuelto en torno al nacionalismo, el americanismo, el aprismo, el socialismo, el comunismo y el indigenismo.[37] Colaboró en ella la mayoría de los intelectuales de la época, entre

37. Véase Hale, *HALC*, VIII, capítulo 1.

los que cabe citar a los propios Haya de la Torre y Mariátegui, Luis Eduardo Valcárcel (nacido en 1893), autor de la influyente obra indigenista *Tempestad en los Andes* (1927), Carlos Oquendo de Amat (1909-1936), autor de *Cinco metros de poemas* (1929), José Diez Canseco (1904-1949), conocido principalmente por *Estampas mulatas* (1930) y la novela urbana *Duque* (1934), Martín Adán (nacido en 1908), autor de la novela *La casa de cartón* (1928), Luis Alberto Sánchez (nacido en 1900), destacado historiador literario peruano, y los pintores indigenistas José Sabogal y Julia Codesido (nacida en 1892).

Mientras tanto, en Europa, César Vallejo (1892-1938), de las sierras del norte, escribía las obras que harían de él uno de los más grandes de todos los poetas del siglo XX, testimonio de su larga marcha hacia un comunismo atormentado hasta el fin por los interrogantes espirituales sin respuesta que le había planteado su infancia católica tradicional. La obra *Los heraldos negros* (1918), aunque no está libre de influencia modernista, ya era distinta de todo lo escrito anteriormente, y *Trilce* (1922), parte de ella escrita en la cárcel, era un logro singular y casi increíble para alguien de sus orígenes que ni siquiera había salido jamás de Perú. La combinación de imaginería surrealista, innovaciones tipográficas y lingüísticas, sintaxis fracturada y mutilada, el asco de que la vida sea como es y el anhelo de solidaridad futura los colocan entre los poemas modernos más dolorosos, desorientadores y conmovedores. Su aportación subsiguiente a la poesía en América Latina es incalculable. Se trasladó a París en 1923, para no volver nunca; visitó Rusia y España durante la guerra civil. Sus *Poemas humanos* y los magníficos poemas de la guerra civil española no aparecieron hasta después de su muerte. En 1931 publicó *El tungsteno*, novela de estilo realista socialista que describe los estragos del capitalismo y el imperialismo en las sierras mineras de Perú.

En Chile, los movimientos literarios e intelectuales más visibles fueron el Grupo Montparnasse en las artes gráficas, y el círculo literario «Los Diez». Pedro Prado (1886-1952), autor de la novela autobiográfica *Alsino* (1920), proporcionó una antigua residencia colonial en el centro de la ciudad para el grupo, con el que también estaban asociados Eduardo Barrios y Gabriela Mistral. Entonces como ahora, la corriente principal de Chile era realista, en una época que fue testigo de la ascensión de Recabarren y Alessandri, huelgas en los sectores portuario y minero entre 1907 y 1918, y el martirio político del poeta Domingo Gómez Rojas (1896-1920). Los Diez, de hecho, trataban de detener la oleada objetivista e izquierdista. Escritores como Augusto d'Halmar (1880-1950) y Eduardo Barrios habían escrito novelas naturalistas en sus comienzos, pero se desviaron del movimiento cuando el modo naturalista se hizo implícitamente político, como en la famosa novela *El roto* (1920) de Joaquín Edwards Bello (1887-1968), que trataba del proletariado lumpen de Santiago.

En el Chile de la época apareció una serie de poetas brillantes sin igual en Hispanoamérica. Vicente Huidobro (1893-1948) fue posiblemente el poeta latinoamericano más importante de su tiempo, aunque los críticos continúan sin ponerse de acuerdo en lo que se refiere a su excelencia y su influencia. Su doctrina, el creacionismo, evolucionó a partir de su manifiesto de 1914 *Non serviam*, que rechazaba todas las interpretaciones reflexionistas del arte, que no debía imitar la realidad, sino crearla. Al igual que Darío, viajó de Santiago a Buenos Aires

(en 1916) y de allí a París y Madrid, ganando partidarios e imitadores por el camino, aunque su indiferencia vehemente sentaba mal y a menudo se negaba su influencia, entonces y desde entonces. Ingresó en el célebre *Nord-Sud* de Apollinaire, trabajando con Reverdy, Tzara y Jacob. Escribió gran parte de su poesía en francés, incluyendo la primera colección importante, *Horizon carré* (1917), que llamó inmediatamente la atención por sus asociaciones extravagantes, sus imágenes originales y la asombrosa capacidad de poetizar la modernidad y lo nuevo, por así decirlo, volando. Parte de *Altazor, o el viaje en paracaídas* (1931), tal vez el mayor de sus logros, dice: «Aquí yace Altazor, azor fulminado por la altura. / Aquí yace Vicente, antipoeta y mago». La notable obra *Mío Cid Campeador* (1929), mitad novela, mitad ensayo caprichoso, estaba dedicada a Douglas Fairbanks, a la vez que Chaplin era otra figura emblemática. La influencia de Huidobro en el movimiento ultraísta español después de 1921 fue considerable y, más adelante, en el movimiento de la poesía concreta de Brasil en los años cincuenta. La verdadera naturaleza y el alcance de su influencia histórica aún no se han aclarado.

Otro chileno que llamó la atención en el decenio de 1920 sería, posteriormente, el poeta latinoamericano más conocido de todos los tiempos, Pablo Neruda (1904-1973). Sus *Veinte poemas de amor* aparecieron en 1924, tan frescos y juveniles como el propio poeta, y nunca han perdido su popularidad. En 1927 comenzó una estancia de seis años en el Lejano Oriente, pasando por la angustia existencial y un nihilismo persistente que sólo el acto poético propiamente dicho parecía capaz de mitigar. Tan intuitiva era su composición en aquel tiempo, rayando en un surrealismo nativo, que los lectores tenían la sensación de estar presenciando la evolución de un alma en marcha. El contacto con España después de 1933 produjo un cambio completo hacia una poesía humanística explícitamente política, pero debemos dejarle en Asia durante la depresión mundial, estupefacto ante el espectáculo de la existencia alienada en las negras horas de las postrimerías del colonialismo europeo.

Al otro lado de los Andes son los escritores en prosa los que han sobresalido, mientras que la poesía ha ocupado tradicionalmente un segundo lugar. Buenos Aires en el decenio de 1920, en el apogeo de su esplendor y de su promesa histórica, fue escenario de una de las experiencias artísticas más ricas del periodo, atrayendo a una serie de celebridades extranjeras tales como Ortega y Gasset, Keyserling y Waldo Frank. Argentina era una de las naciones más ricas del mundo y no se sentía muy víctima del imperialismo; su población era en gran parte europea y, por consiguiente, también lo era su cultura; parecía haber liquidado la edad de los caudillos y dictadores sesenta años antes; aunque siempre turbulenta y polémica en la superficie, su desarrollo literario desde *Facundo* había sido más orgánico y menos convulsivo que en otras partes; tenía el teatro más vigoroso del continente y un oportuno mito nacionalista unificador en el gaucho de las pampas. Ejercía un enorme mecenazgo cultural mediante grandes periódicos como *La Nación* y *La Prensa*, disfrutaba de diversas revistas culturales que eran muy leídas, por ejemplo *Nosotros*, y tenía una floreciente vida de conciertos, exposiciones y funciones de ópera. Daba la impresión de que en su caso la cultura nacional no necesitaba que la descubrieran o la explorasen; como en los Estados Unidos, el camino estaba despejado ante ella.

Los jóvenes escritores de vanguardia colaboraban en dos revistas que ya son legendarias, *Proa* (1922-1925) y *Martín Fierro* (1924-1927), cuyos títulos condensan las dos corrientes características; una forma de vanguardia, futurista y cosmopolita, y un contenido nativista o nacionalista. Más allá se encontraba la postura francamente comprometida con el realismo social de los escritores de la facción Boedo. Muchos escritores adoptaron las tres posturas sucesivamente. Uno de los fundadores de *Proa*, participante en la mayoría de las innovaciones de entonces después de volver de Europa convertido en un ultraísta, era Jorge Luis Borges (1899-1989), cuya vuelta a casa tuvo una importancia parecida a la de Echeverría en 1825. El gran hombre de letras de la Argentina de entonces era Lugones, pero la generación joven le consideraba un anacronismo y perpetró el inevitable parricidio. Mentor secreto de los jóvenes iconoclastas era Macedonio Fernández (1874-1952), que escribió poco, pero fumaba, tocaba la guitarra y filosofaba, y, al igual que Xul Solar o el español Gómez de la Serna, impresionó a sus jóvenes compañeros con el ejemplo de su forma de vivir y su mentalidad. Su única publicación significativa en los años veinte fue *No toda es vigilia la de los ojos abiertos* (1928), pero, tal como en cierta ocasión dijo Borges, su heredero directo, en realidad era un «escritor oral» en unos momentos en que la vida en el café era la reina suprema. Puede que los caprichos extravagantes y la reclusión de Macedonio empujaran a Borges a retirarse de su propia actividad frenética de los años veinte y convertirse en el excéntrico de finales de los años treinta y después. Curiosamente, aunque la envoltura literaria es experimental, las obras de Borges en los años veinte son principalmente localistas: *Fervor de Buenos Aires* (1923), *Luna de enfrente* (1925) y *Cuaderno de San Martín* (1929). Hasta más tarde no repudiaría esas obras primerizas y se convertiría en el escritor de ficciones e inquisiciones que conocemos hoy; pero incluso en los años veinte vemos la mezcla peculiar de lo fantástico y lo real, lo geométrico y lo deconstruccionista, que haría de Borges el escritor latinoamericano más influyente del siglo. Su fingida seriedad, su forma solemne de socavar la solemnidad y el academicismo, sus ataques rigurosos contra el rigor filosófico, son en realidad una estratagema latinoamericana para defenderse del imperialismo cultural, aunque el propio Borges se negaría a reconocerlo; pero es la figura cardinal siempre que se quiera valorar la evolución de la literatura latinoamericana desde una dicotomía regional-cosmopolita hasta una persuasiva identidad internacional, y sin él no hubieran podido surgir escritores de la nueva novela tales como García Márquez. También fue un elemento decisivo en el éxito de *Sur* (1931-1970), la revista cultural dirigida por Victoria Ocampo (1890-1979).

Otros dos escritores asociados con *Proa* y *Martín Fierro* fueron Oliverio Girondo (1891-1965), el alegre y provocativo autor de *Veinte poemas para ser leídos en el tranvía* (1922) y de *Calcomanías* (1925), obras que oscilaban entre el ultraísmo y el surrealismo, y Leopoldo Marechal (1900-1970), que más adelante sería católico y peronista, y autor de la colosal *Adán Buenosayres* (1948), pero que en los años veinte era vanguardista y escribió *Los aguiluchos* (1922), *Días como flechas* (1926) y *Odas para el hombre y la mujer* (1929).

Contrariamente a lo que sugieren algunas historias, la apoteosis del modernismo en Brasil no sucedió en su totalidad durante los siete días de la Semana de Arte Moderno celebrada en São Paulo en febrero de 1922, pero sí es cierto que

ésta hizo que la atención se concentrara en una explosión cultural cuyo alcance y profundidad sólo tienen un rival en la experiencia que vivió México en aquella misma época. Sus precursores fueron Da Cunha y Lobato, que anunciaron el nuevo regionalismo, y el cosmopolita Graça Aranha, que volvió a Brasil para prestar apoyo y dimitió de la Academia, en un gesto que se hizo famoso, en 1924 cuando ésta dio la espalda a la nueva ola. Mientras que Hispanoamérica ya había empezado a alcanzar una síntesis cultural —aunque fuese artificial y en parte ilusoria—, por medio de su propio y anterior modernismo, Brasil aún tenía que emprender esa tarea. Participaron en la gran Semana unificadora Mário de Andrade (1893-1945), Oswald de Andrade (1890-1954), Ronald de Carvalho (1893-1935), Guilherme de Almeida (1890-1969), Menotti del Picchia (nacido en 1892), Sérgio Milliet (1898-1966), Raul Bopp (nacido en 1898), Manuel Bandeira (1886-1968), Ribeyro Couto (1898-1963), los pintores Di Cavalcanti, Malfatti, Amaral y Segall, el escultor Brecheret, el compositor Villa-Lobos y muchos más. No fue casualidad que la Semana se celebrara en São Paulo, la Nueva York brasileña en los trópicos, la ciudad más futurista de América Latina: la Semana se propuso explorar y sintetizar el arte moderno y, simultáneamente, explorar y sintetizar Brasil.

Igual que en México, fueron las artes plásticas las que despertaron la conciencia de Brasil a la naturaleza y el significado de la modernidad. La famosa exposición de Malfatti en 1917 y las esculturas de Brecheret introdujeron a los artistas jóvenes en el mundo del cubismo, el futurismo y el expresionismo antes de que hubiesen oído hablar siquiera de Cézanne, y, como Oswald de Andrade y Manuel Bandeira, que habían vuelto de Europa poco antes de la guerra, estos artistas jóvenes fueron objeto de la reverencia que en otro tiempo se mostraba ante los peregrinos religiosos que acababan de volver de algún santuario sagrado. Al menos, eso dijo Mário de Andrade, que en 1922 ya era la figura central del movimiento, detalle curioso porque, a diferencia de los demás, nunca había salido de Brasil. Percibió con lucidez asombrosa cuál era realmente la condición cultural de Brasil y lo que había que hacer al respecto. Ningún pensador latinoamericano de entonces fue más clarividente que este notable poeta, novelista, crítico, musicólogo, folclorista e iconoclasta profesional, y ninguno hizo más que él para aclimatar el humor como ingrediente esencial de la cultura artística latinoamericana, aun cuando, según dijo, a menudo fuese como «bailar sobre un volcán». No obstante, si bien reconoció con frecuencia que el modernismo era un movimiento más destructivo que constructivo, insistió en que en el fondo era una respuesta espiritual a los horrores de la Gran Guerra lo que le había convertido en poeta. Sus primeros poemas, *Há una gôta de sangue em cada poema* (1917) fueron seguidos de *Paulicéia desvairada* (1922), que trata de São Paulo y fue inspirada por las *Villes tentaculaires* de Verhaeren. Bajo el lema de «no más escuelas», se dispuso a «salvar a Brasil, inventar el mundo». Su novela *Macunaíma* (1928) fue el primer ejemplo de lo que ahora llamamos «realismo mágico» en América Latina, una narrativa mitológica, a la vez épica y humorística, en la cual el héroe cultural brasileño del título hilvana unas con otras, con sus propios viajes y aventuras, las páginas dispares de Brasil a través del tiempo y el espacio. La novela, que apareció dos años antes de las *Leyendas de Guatemala* (1930) de Asturias y cinco antes de la más tímida *Ecue-Yamba-O* (1933) de

Carpentier, es un paradigma en su esfuerzo por fundir las formas vanguardistas europeas y el contenido primitivista latinoamericano, gesto que no fue posible hasta el decenio de 1920, lo cual presupone la integración de todas las artes y depende, sobre todo, de una conciencia educada del potencial para relacionar la mitología y la antropología universales con el folclore localista.

Los años veinte brasileños fueron una gran época de manifiestos. El propio Mário dio comienzo a la tendencia con su prefacio al primer número de *Klaxon*, revista modernista que apareció en São Paulo después de la Semana de 1922. En 1924 Oswald de Andrade, cuya aportación al movimiento no fue menos importante que la de Mário, dio a conocer el *Manifesto Pau-Brasil*, inspirado por los cuadros de Tarsila do Amaral, pidiendo un arte fresco, espontáneo «visto con ojos libres», ejecutado con la agilidad de los monos de la jungla y dirigido, como el propio palo brasil, exclusivamente a la exportación. Al igual que Mário, Oswald instó a que se pusiera fin a las academias y las escuelas, declaró que el cine era el más pertinente de los artes y afirmó que «la totalidad del presente se encuentra en los periódicos». En 1928 publicó el famoso *Manifesto Antropofágico*, inspirado por *Abaporu* de Tarsila, y, además del famoso «Tupi or not tupi, that is the question» —frívolo modo de enfocar el nativismo que hubiera sido inconcebible en México o Perú en aquel tiempo—, declaró que el nuevo movimiento practicaría el canibalismo con la cultura europea y emprendería la transformación permanente del «tabú en tótem», revelando lo importantes que eran el papel de Freud y el del surrealismo por permitir a los latinoamericanos de entonces aceptar su propia «barbarie» nativa.

Mientras los dos gemelos terribles (que no estaban emparentados) traducían la cultura brasileña a la europea, y viceversa (el negocio de importación-exportación, al modo de ver de Oswald), otros intelectuales prestaban atención al diálogo entre las regiones y el eje Río-São Paulo, en el momento en que lo regional y lo nacional por fin quedaron superpuestos de manera definitiva. En 1926 Gilberto Freyre anunció su histórico *Manifesto Regionalista*, y en 1929 fue lanzado el ultranacionalista *Manifesto Nheengaçu Verde Amarelo*, cuyo nombre denota los colores de la bandera brasileña. Aunque consideraba que tales movimientos eran retrógados, Mário de Andrade confesó más adelante que él y los otros modernistas habían sido «abstencionistas», en último término, toda vez que la política era el fundamento mismo de la modernidad. Más que los primeros de los nuevos, como habían imaginado, fueron los últimos de los antiguos, «hijos de una civilización moribunda». Tal vez fue demasiado duro consigo mismo: el modernismo, verdaderamente antiacademicista, había efectuado las primeras fusiones auténticas de formas y contenidos brasileños y europeos, y conseguido el diálogo artístico entre la cultura erudita y la popular, como hicieron Asturias, Borges, Carpentier, Vallejo, Neruda y Guillén en Hispanoamérica. Sin embargo, el movimiento brasileño también se desvió más hacia el simple exotismo que la mayoría de las versiones hispanoamericanas, y hay veces en que Mário y Oswald, Villa-Lobos y Cavalcanti parecen extranjeros comprensivos y esclarecidos observando atentamente su país.

No obstante, el efecto en la poesía y la lengua brasileñas fue considerable. Todos los convencionalismos literarios fueron abolidos: la belleza, la tranquilidad y el sentimiento cedieron su lugar a la disociación, la violencia y la derechu-

ra. El más resueltamente antipoético de todos fue Oswald de Andrade, cuyas obras *Pau-Brasil* (1925) y *Caderno do aluno de poesia Oswald de Andrade* (1927), en otro tiempo rechazadas sin más por los críticos, ahora parecen revolucionarias. Manuel Bandeira pasó la primera guerra mundial en Zúrich, igual que Borges, Tzara, Joyce y Lenin, y continúa siendo el que recibe más admiración general, si no el más típico de los poetas modernistas. *Carnaval* (1919) anunció sus estados anímicos y actitudes, tanto afectuosos como irónicos, ante la cultura nacional. Fue volviéndose cada vez más realista y antipoético en el decenio de 1930. Ronald de Carvalho no vivió lo suficiente para llegar a ser un poeta verdaderamente grande (murió en 1935 a la edad de cuarenta y dos años), pero fue muy respetado, después de sus primeros *Poemas e sonetos* (1919), *Epigramas irônicos e sentimentais* (1922) y *Toda a América* (1926). Estaba más familiarizado con Hispanoamérica que cualquier otro escritor brasileño del periodo. Raul Bopp (nacido en 1898) fue el autor de *Cobra Norato* (1931), poema intransigentemente primitivista, fruto de una visita que el autor, nacido en Rio Grande do Sul, hizo a la jungla amazónica. El círculo de la cultura regional brasileña, que Villa-Lobos ya había trazado en el campo de la música, quedó ahora terminado también en la literatura, después de la novela cinematográfica de Mário y el poema sinfónico de Bopp. Brasil, al igual que el conjunto de América Latina antes de 1930, se encontraba ahora más dentro que fuera del siglo XX. Para bien o para mal, se había alcanzado la modernidad.

Los primeros años del cine

Los primeros treinta años del siglo coincidieron con los primeros años del cine y la época de las películas mudas. El nacimiento de una nueva forma artística brindó a América Latina la oportunidad de cultivarla desde sus inicios, y la región creó rápidamente prósperas industrias nacionales y uno de los públicos más numerosos del mundo. Películas de los hermanos Lumière se habían proyectado en Ciudad de México, La Habana, Buenos Aires y Río sólo unos meses después de estrenarse en París en 1895, y el poeta mexicano Luis Urbina lamentó, pese a estar deslumbrado, que el nuevo invento careciera de color y sonido. Inevitablemente, los noticiarios, llamados «actualidades», predominaron durante los primeros veinte años hasta 1914, y las vistas de capitales europeas y suramericanas, así como los actos oficiales y las ceremonias de Estado, fueron típicas del primer periodo. Algunas filmaciones históricas, tales como las borrosas escenas de la guerra entre España y los Estados Unidos o la llegada de Madero a Ciudad de México, son conocidas de todos los estudiosos de la edad heroica del cine. Uno de los ejemplos más antiguos fue una película de escenas breves (vistas) de la bahía de Guanabara tomadas, apropiadamente, desde el transatlántico francés *Brésil* al entrar éste en Río en julio de 1898. De hecho, fue Francia la que más estrechamente asociada estuvo con la producción y la distribución en América Latina durante los primeros tiempos. La compañía Pathé dominó la participación extranjera en el mercado hasta 1914, con sucursales en Río, Ciudad de México, Buenos Aires y La Habana. La primera guerra mundial, no obstante, paralizó las actividades de los cineastas europeos. Después de 1914,

los Estados Unidos se hicieron con el control de alrededor del 95 por 100 del mercado latinoamericano, lo cual tuvo profundas consecuencias a largo plazo para el desarrollo cultural de América Latina.

En el periodo de antes de la guerra, las principales repúblicas produjeron algunas películas con argumento. En México, el primero en hacer una de estas películas primitivas fue Salvador Toscano Barragán (1872-1947), en 1898, con la primera de las numerosas versiones cinematográficas de aquella clásica producción del romanticismo decimonónico titulada *Don Juan Tenorio.* En 1908 Felipe de Jesús Haro produjo la primera película de argumento mexicana, *El grito de Dolores*; en 1910 apareció la segunda, *El suplicio de Cuauhtémoc.* También en Argentina la primera película de argumento se basó en un tema histórico del siglo XIX, *El fusilamiento de Dorrego* (1908), dirigida por un italiano, Max Gallo, que, irónicamente, se había trasladado a Buenos Aires con la intención de montar óperas. En 1915 estalló una polémica violenta en la capital argentina al estrenarse dos películas que trataban de la época de Rosas. Una de ellas, *El capitán Álvarez o bajo la tiranía de Rosas*, estaba hecha en Hollywood y daba al embajador norteamericano de la época un papel principal grotescamente tergiversado; la otra era *Mariano Moreno o la Revolución de Mayo* de Max Clucksmann. Esta yuxtaposición dio origen a uno de los primeros ejemplos de protestas latinoamericanas contra la versión hollywoodense de la historia de las repúblicas del sur. El título de ambas películas revela que el cine se encontraba todavía muy inmerso en las convenciones del teatro romántico, que a su vez estaba desfasado en, como mínimo, setenta años. No hace falta decir que las tentaciones del melodrama se veían acentuadas por el hecho de que las películas fuesen mudas, pero poca duda cabe de que esta limitación técnica tuvo consecuencias estilísticas e incluso temáticas que fomentaron la popularidad de los temas exóticos en general, y en particular los relacionados con la pasión «latina». Adolfo Urzúa Rozas produjo la primera película de argumento chilena: *Manuel Rodríguez* (1910). La primera película de argumento verdaderamente brasileña era de orientación sociológica más que histórica, lo cual resulta característico. *Nhô Anastácio chegou de viagem* (1908) trataba de un *caipira*, es decir, un patán, que visita Río por primera vez. Pocos años después, en Argentina, otra película rural, *Nobleza gaucha* (1916), de Martínez y Gunche Cía, fue el mayor éxito cinematográfico de la época en aquel país. En Chile, la primera mujer latinoamericana que hizo películas, Gabriela Bussenius, produjo *La agonía de Arauco* (1917), que trataba de la explotación de los indios por capitalistas despiadados. En 1908, el mismo año que *Nhô Anastácio*, apareció en Brasil *Os estranguladores*, la primera de muchas películas latinoamericanas de la época que giraban en torno a crímenes «sensacionales» siguiendo el modelo norteamericano. Los exponentes principales en Brasil fueron los hermanos Botelho. En Chile, el argentino Salvador Giambastiani produjo en 1916 su controvertida película *La baraja de la muerte*, que trataba de un caso de asesinato ocurrido en la buena sociedad del país, mientras que en México el gran pionero Enrique Rosas y los hermanos Alva produjeron en 1919 *La banda del automóvil gris*, película de gánsters que generalmente se reconoce como la producción mexicana más notable de la época del cine mudo.

El caso brasileño fue tal vez el más interesante de entonces, ya que fue en

Brasil donde se desarrolló el cine autóctono más vigoroso. En Brasil, también puede verse con la mayor claridad la tendencia del cine a reproducir, en un tiempo extraordinariamente condensado y escorzado, la evolución histórica de la novela en el periodo nacional. A decir verdad, muchas de las primeras películas brasileñas se basaban, de hecho, en novelas, especialmente en obras románticas populares como *Inocência* (1914), de Taunay, y *A viuvinha* (1914), *Iracema* (1917), *Ubirajara* (1919), de Alencar, todas ellas llevadas a la pantalla por Luís de Barros. La obra más conocida de Alencar, *O guarani*, fue filmada por Antônio Botelho en 1920. Poco después se estrenaron películas basadas en obras naturalistas como *O mulato*, de Azevedo, a las que siguieron dramas sociales por el estilo tales como *Exemplo regenerador* (1919), *Perversidade* (1921), *A culpa dos outros* (1922) y la obra maestra *Fragmentos de vida* (1929), todas del inmigrante italiano Gilberto Rossi y su colaborador José Medina. Sin embargo, el más grande cineasta brasileño de la época, Humberto Mauro, de Minas Gerais, fue, al igual que Portinari, Lins do Rêgo o Villa-Lobos (con el que trabajó en *O descobrimento do Brasil*), uno de los grandes maestros del arte brasileño de la época y el principal precursor del realismo crítico en el cine brasileño. Dirigió varias películas, desde *Valadião, o cratera* (1925), sobre el bandidismo en Minas Gerais, pasando por *Tesouro perdido* (1927) y *Sangue mineiro* (1933), hasta su obra maestra, el clásico mudo *Ganga bruta* (1933), asombrosa síntesis de técnicas expresionistas lírico-románticas y documentales que no era desemejante de la novela posterior *Angústia* (1936) de Graciliano Ramos. En 1934 Mauro produjo *Favela dos meus amores*, que era bastante más sentimental, y en lo sucesivo se vio envuelto en asuntos burocráticos que le apartaron del cine como a otros artistas brasileños y mexicanos de la época. Entre otras películas brasileñas notables del periodo cabe citar *São Paulo: sinfonia de uma metrópole* (1929) de Adalberto Kemeny y Rodolfo Lustig, y la legendaria película vanguardista *Limite* (1930) de Mário Peixoto, equivalente brasileño de *Un perro andaluz*, que trataba de los condicionamientos que limitan la libertad humana.

Fue en el decenio de 1920 cuando la producción y la exhibición de películas cinematográficas se convirtieron en la mayor industria de los Estados Unidos. La United Artists Corporation, fundada en 1919, emprendió una agresiva penetración del mercado latinoamericano.[38] Adondequiera que fuesen las películas iban también el comercio y muchas otras cosas. Proliferaron las revistas de cine, y los suplementos dominicales aparecían llenos de noticias y fotos de las estrellas y los astros de Hollywood. Formas culturales hispánicas, como la zarzuela y la corrida de toros, de pronto parecieron anticuadas y empezaron a decaer al mismo tiempo que la norteamericanización de la cultura latinoamericana y la tergiversación de las realidades de América Latina proseguían rápidamente. El efecto demostración empezó a agitar hasta las poblaciones y pueblos más pequeños, comenzando, según se decía, por la imitación de los crímenes y las costumbres sexuales que el público veía en las películas estadounidenses.

En ninguna parte fue este efecto mayor ni despertó más animadversión que en México. La tradición de películas históricas que existía antes de 1910 conti-

38. Véase G. S. de Usabel, *The high noon of American films in Latin America*, Ann Arbor, 1982, para un análisis exhaustivo.

nuó durante la Revolución. En 1914 tuvo mucha difusión un importante documental sobre los zapatistas titulado *Sangre hermana*, y en 1916 una compañía yucateca produjo *1810 o los libertadores de México*, la primera película larga que se filmó en México. Al igual que en Brasil, se hicieron versiones cinematográficas de muchas novelas populares del siglo XIX: sólo en 1918, por ejemplo, los clásicos románticos *María* y *Tabaré* y la novela naturalista *Santa* fueron llevados al cine, y a finales del decenio de 1930 muchas de las novelas más conocidas de México ya habían dado origen a guiones cinematográficos. Pero a principios de los años veinte, mientras México producía quizá diez películas al año, la producción de Hollywood, que se cifraba en quinientas películas de argumento, estaba saturando el mercado internacional y, de modo totalmente fortuito, pero tanto más insultante, solía presentar al mexicano como un «sujeto grasiento» o como un revolucionario de mirada extraviada, peligroso e incontrolable. (Al llegar las películas habladas, el insulto fue todavía mayor, ya que los personajes mexicanos hablaban con acento de Madrid o Buenos Aires.) Fue en este momento cuando los mexicanos empezaron a crear una imagen propia igualmente caricaturesca, para contraponerla a la que les llegaba del extranjero. Los gobiernos revolucionarios mexicanos de los años veinte, aunque a menudo respondían a los insultos con la censura y la expropiación, no compartían con Lenin y Lunacharsky la conciencia del potencial político del cine. El cineasta clave de la época fue, de hecho, el más bien estólido Miguel Contreras Torres, ex soldado que sí se percató de la importancia de edificar una nueva tradición histórica basada en mitos revolucionarios, con películas tales como *El sueño del caporal* (1922), *De raza azteca* (1922), *Fulguración de la raza* (1922), *Almas tropicales* (1923) o *Atavismo* (1923). Todas ellas estaban impregnadas de un fervor patriótico que tenía bastante de arma de doble filo, con un impulso unificador que se adelantó al gran cine nacionalista de los años treinta en México. Otros cineastas destacados fueron Jorge y Carlos Stahl, que empezaron una serie de obras con *La linterna de Diógenes* en 1925. *Santa*, de Gamboa, ya filmada en 1918, fue en 1931 la primera película hablada, interpretada por Lupita Tovar en el papel de la muchacha campesina que se convierte en prostituta de ciudad y en un mito mexicano. Mientras tanto, actores y actrices mexicanos como Antonio Moreno, Ramón Novarro y, sobre todo, Dolores del Río, empezaban a protagonizar películas en Hollywood, interpretando papeles románticos, en la época de Valentino y *El Zorro*. Contrastando con ello, Eisenstein llegó en 1930 para empezar el rodaje de *¡Que viva México*! Su estilo «realista expresivo», obsesivamente hierático y meticuloso, surtió un efecto duradero en el cine mexicano y se apropiaron de él cineastas populistas tales como Emilio Fernández (*el Indio Fernández*) y su colaborador, el gran cámara Gabriel Figueroa, para comunicar una «esencia nacional» dramática en una serie de películas monumentales.[39]

Igual que en Brasil, 1933 fue el año en que el cine mexicano empezó a encontrar el estilo nacional que lo definiría. *La mujer del puerto*, de Arcady Boytler, basada en un relato de Maupassant y semejante en muchas cosas a la *Ganga bruta* de Mauro, fue la primera producción cinematográfica mexicana

39. Véase J. Ayala Blanco, *La aventura del cine mexicano*, México, 1985³, pp. 34-42.

que verdaderamente sobresalió. Sin embargo, desde el punto de vista histórico, todavía fue más importante *El compadre Mendoza*, de Fernando de Fuentes, que se estrenó en el mismo año y era una sátira sutil de la manera en que la clase terrateniente había conseguido sobrevivir a la Revolución y edificar nuevas alianzas, perspectiva que no era del todo desemejante de la del novelista Martín Luis Guzmán y que criticaba de modo implícito el orden posrevolucionario. Con una sutileza que ya era característica, el gobierno se vio empujado a empezar a subvencionar este nuevo estilo de cine. En 1934, el Ministerio de Educación financió *Redes* de Zinnemann y *Janitzio* de Navarro, dos documentales con argumentos y personajes, música de Chávez y Revueltas, cuya técnica era una mezcla de Eisenstein, Murnau y Flaherty. Emilio Fernández figuraba en el reparto. En 1935 el gobierno Cárdenas subvencionó al propio Fernando de Fuentes, que produjo una película seria, desilusionada y, también en este caso, implícitamente condenatoria: ¡*Vámonos con Pancho Villa*! De modo incongruente pero a la vez apropiado, esta película fue seguida en 1936 de su célebre *Allá en el Rancho Grande* protagonizada por el mexicano favorito de Norteamérica, Tito Guízar, película pintoresca, melodramática e inmoderada que, pese a ello, fue la solución de muchas contradicciones nacionalistas y el prototipo de numerosas comedias rancheras esencialmente conservadoras: la consagración del mexicano como mariachi para la industria turística, tanto para atraer a visitantes extranjeros como para exportar un nuevo tipo de películas latinas al resto del continente.

Conclusión

Retrospectivamente, es fácil ver que el decenio de 1920 y los comienzos del de 1930, la edad de la vanguardia y del arte moderno, tuvieron menos de principio que de final, y no sólo en América Latina. Aunque la expresión artística del periodo escandalizó tanto a la burguesía satisfecha de sí misma como al hombre de la calle —este era en sí mismo un fenómeno «moderno»— y pareció enfrentarles a algo que o bien era totalmente nuevo o amenazadoramente extraño, en realidad fue el momento culminante de la evolución occidental desde el Renacimiento. A pesar de las apariencias, la modernidad no era una fase nueva —una fase que tal vez, implícitamente, duraría siempre (un «ya está», un «ya hemos llegado»)—, sino el final de la fase anterior, no una salida, sino una llegada, un final. Desde aquel momento no hemos sabido exactamente adónde vamos, o qué hemos de decir al respecto, razón por la cual se han acuñado expresiones como «posmoderno», tal vez para indicar la actual sensación de que se ha perdido una visión o, mejor dicho, reconocido una ilusión.

En el decenio de 1930, después de la depresión, cuando el fascismo se alzó en Europa, desafió al comunismo y culminó con la segunda guerra mundial, la propia vanguardia perdió ímpetu rápidamente y retrocedió ante movimientos dominados por la doctrina del realismo socialista: objetivista, documental y sociológica. En Hispanoamérica, a resultas de ello, y a modo de ilustración, la única narrativa histórica de los años treinta reconocida universalmente fue *Huasipungo* de Icaza. Era una época de política y no de poesía.

Durante el periodo de entreguerras, aunque con la máxima agudeza hasta

1930, la cultura latinoamericana se volvió al mismo tiempo más complicada y más coherente que nunca. Artistas destacados y ciudades importantes se pusieron por fin al corriente de las tendencias, modos y modelos europeos precisamente en el momento en que los Estados Unidos, su vecino continental, se elevaba hacia la supremacía económica, cultural y, finalmente, política. América Latina se volvió «americana» al volverse moderna, pero su nueva identidad americana era una identidad continental que en seguida unificó a las naciones latinoamericanas como nunca lo habían estado, pero también adoptó conceptos que alineaban las nuevas culturas nacionales con las pautas de los Estados Unidos. En ese sentido, paradójicamente, América Latina se volvió verdaderamente moderna antes que las grandes naciones europeas, al mismo tiempo, por supuesto, que permanecía abrumadoramente subdesarrollada. La tensión dramática y los contrastes determinados por tales contradicciones históricas empezaron a dar a los artistas latinoamericanos, que antes de la primera guerra mundial habían tenido tanta dificultad para *ver* siquiera sus propias realidades nacionales, una visión simultáneamente cosmopolita, continental y nacional que ha caracterizado al arte latinoamericano desde entonces. Pintores como Rivera, Torres García o Portinari, músicos como Chávez y Villa-Lobos, arquitectos como Costa, Niemeyer y Villanueva, novelistas y poetas como Vallejo, Huidobro, Mário de Andrade, Borges, Carpentier, Asturias y Neruda, pudieron, en la era de la cultura de masas, utilizar la relación dinámica entre la ciudad moderna y el campo «tradicional» —más lento en sus movimientos— entre su propia realidad americana y los modelos europeos, para crear formas de arte distintivas que están en el nivel de las más importantes del siglo.

ENSAYOS BIBLIOGRÁFICOS

Abreviaturas

Se han utilizado las siguientes abreviaturas para los trabajos que se citan repetidamente en los ensayos bibliográficos:

HAHR	*Hispanic American Historical Review*
HALC	*Historia de América Latina de Cambridge*
HM	*Historia Mexicana*
JIAS	*Journal of Inter-American Studies and World Affairs*
JLAS	*Journal of Latin American Studies*
LARR	*Latin American Research Review*
L-BR	*Luso-Brazilian Review*
TA	*The Americas*

1. *Ideas políticas y sociales en América Latina, 1870-1930*

Las fuentes principales de este capítulo son los escritos de los pensadores, es decir, aquellos líderes intelectuales latinoamericanos que eran en parte hombres de letras, en parte periodistas, en parte teóricos sociales o políticos y, con la mayor frecuencia, también políticos o burócratas. Raramente eran profesionales del mundo académico, en el sentido actual de la expresión, y carecían del tiempo libre, las bibliotecas y la formación que se necesitan para llevar a cabo extensos estudios empíricos. Así pues, los pensadores no eran pensadores aislados; solían ser figuras públicas que eran respetadas e influyentes. El vínculo estrecho que existía entre las elites intelectual y gubernamental de la época hace que el estudio de las ideas sea un método importante para enfocar la historia política, en particular los supuestos que subyacían en la política práctica. Aunque los portavoces del *establishment* son los que más atención reciben, también se han tratado los disidentes, tanto dentro como fuera del grupo gobernante. La elección de los individuos y las obras que debían comentarse en el capítulo la hemos efectuado guiándonos en parte por la organización del capítulo, que es temática y no biográfica. El pensamiento latinoamericano no puede considerarse aislado de

Europa, por lo que nos referimos con frecuencia a intelectuales y corrientes políticas europeos. No obstante, las limitaciones de espacio nos obligan a hablar exclusivamente de la bibliografía secundaria sobre América Latina.

Tres fueron los principales problemas bibliográficos con que tropezamos al preparar el capítulo. El primero es la escasez de estudios generales y, sobre todo, de estudios comparados que sobrepasen las fronteras nacionales o que se ocupen de los años de 1870 a 1930 en conjunto (o ambas cosas a la vez). Especialmente escasos son los estudios que comparan las ideas en Hispanoamérica y en Brasil. El segundo problema es la falta de estudios bibliográficos, incluso de las figuras importantes. Para analizar ideas en su contexto, es esencial determinar la génesis y la publicación de textos específicos, tarea que puede resultar compleja. Los libros solían aparecer primeramente en forma de artículos o discursos y, a menudo, reaparecían varias veces con leves modificaciones. Hay que agradecer obras tan esforzadas como José Ignacio Mantecón Navasal y otros, *Bibliografía general de don Justo Sierra*, México, 1969; Peter J. Sehlinger, «El desarrollo intelectual y la influencia de Valentín Letelier: un estudio bibliográfico», *Revista chilena de historia y geografía,* 136 (1968), pp. 250-284, y Guillermo Rouillon, *Bio-bibliografía de José Carlos Mariátegui*, Lima, 1963; del mismo modo que hay que lamentar la falta de obras parecidas sobre otras figuras tales como Ingenieros, Molina Enríquez u Oliveira Vianna.

El tercer problema bibliográfico es que el análisis de las ideas políticas y sociales no está incluido en ninguna categoría concreta de la erudición. Debe recurrir tanto al estudio del ensayo literario y filosófico de los humanistas como al de las elites políticas, los movimientos sociales y las ideologías efectuado por historiadores orientados a las ciencias sociales. Sucede que no sólo los dos grupos suelen hacer hincapié en distintos intelectuales, sino que el primero tiende a preocuparse menos por el contexto político y social, mientras que el segundo muestra menos interés por el análisis de las ideas mismas. Además, es frecuente que sus respectivas investigaciones estén guiadas por distintos interrogantes y supuestos metodológicos.

Probablemente, los dos mejores estudios generales de las ideas, realizados ambos por humanistas que sí tienen sentido del contexto histórico, son Alberto Zum Felde, *Índice crítico de la literatura hispanoamericana: los ensayistas*, México, 1954, y Martin S. Stabb, *In quest of identity: patterns in the Spanish American essay of ideas, 1890-1960*, Chapel Hill, 1967. Es lamentable que no se haya reeditado ninguna de las dos obras. Para el siglo XIX, Leopoldo Zea, *Dos etapas del pensamiento en Hispanoamérica*, México, 1949, es valiosa a pesar de la oposición filosófica del autor al distanciamiento histórico. La única síntesis general que se ocupa de Brasil e Hispanoamérica es Jean Franco, *The modern culture of Latin America: society and the artist*, Londres, 1970[2]. François Bourricaud, «The adventures of Ariel», *Daedalus*, 101, (1972), pp. 109-136, es muy perceptivo. El manual clásico de pensadores es William R. Crawford, *A century of Latin American thought*, Cambridge, Massachusetts, 1961[2]; también es útil Harold E. Davis, *Latin American thought: a historical introduction*, Baton Rouge, 1972. Un ensayo soberbio y exhaustivo que trata de las ideas pedagógicas desde el siglo XVI hasta el XX es Mario Góngora, «Origin and philosophy of the Spanish American university», en Joseph Maier y Richard W. Weatherhead,

eds., *The Latin American university*, Albuquerque, 1979, pp. 17-64. Algunos agudos ensayos de Tulio Halperin Donghi acerca de las ideas se han reimpreso en *El espejo de la historia. Problemas argentinos y perspectivas latinoamericanas,* Buenos Aires, 1987. Ningún estudioso sobre las ideas puede pasar por alto el sugestivo ensayo de Benedict Anderson, que trata ocasionalmente de América Latina, *Imagined communities. Reflections on the origin and spread of nationalism*, Londres, 1983.

Otros estudios comparados que tocan tangencialmente las ideas son Carl Solberg, *Immigration and nationalism in Argentina and Chile, 1890-1914*, Austin, 1970; Hobart A. Spalding, Jr., *Organized labor in Latin America*, Nueva York, 1977, y Thomas E. Skidmore, «Workers and soldiers: urban labor movements and elite responses in twentieth-century Latin America», en Virginia Bernhard, ed., *Elites, masses, and modernization in Latin America, 1850-1930*, Austin, 1979. Aunque no es explícitamente un estudio comparado, J. Lloyd Mecham, *Church and state in Latin America*, Chapel Hill, 1934, sigue siendo una guía clásica. La obra de Claudio Véliz, cuyo ejemplo más reciente es *The centralist tradition of Latin America*, Princeton, 1980 (hay trad. cast.: *La tradición centralista de América Latina*, Ariel, Barcelona, 1984), ha sido valiosa para el tema central del presente capítulo, a pesar de su visión unidimensional del liberalismo. Sobre el corporativismo, véanse los ensayos de Philippe C. Schmitter y Ronald C. Newton, en Frederick B. Pike y Thomas Stritch, eds., *The new corporatism*, Notre Dame, 1974, y James M. Malloy, introducción a *Authoritarianism and corporatism in Latin America*, Pittsburgh, 1977.

En el presente capítulo sólo se da información nacional sustantiva en los casos de Argentina, Brasil, Chile, México y Perú. Entre los pocos estudios nacionales cuyo alcance es general, véanse, para Argentina, José Luis Romero, *Las ideas políticas en Argentina*, Buenos Aires, 1959[3], y, en particular, *El desarrollo de las ideas en la sociedad argentina del siglo XX*, México, 1965. Alejandro Korn, *Influencias filosóficas en la evolución nacional*, Buenos Aires, 1936, es una fuente primaria que también puede usarse como autoridad. *Historia argentina contemporánea, 1862-1930*, 2 vols., Buenos Aires, 1963, es una valiosa obra de consulta para los no especialistas. David Rock, *Politics in Argentina, 1890-1930: the rise and fall of radicalism*, Cambridge, 1975, es fundamental (hay trad. cast.: *El radicalismo argentino, 1890-1930*, Amorrortu, Buenos Aires, 1977). Dado que la mayoría de las expresiones intelectuales argentinas tuvieron lugar en la capital, James R. Scobie, *Buenos Aires: from plaza to suburb, 1870-1910*, Nueva York, 1974, es de un valor incalculable. Sobre Brasil, véanse T. E. Skidmore, *Black into white: race and nationality in Brazilian thought*, Nueva York, 1974, João Cruz Costa, *A history of ideas in Brazil*, Berkeley, 1964, y Richard Graham, *Britain and the onset of modernization in Brazil, 1850-1914*, Cambridge, 1968, y más recientemente Emilia Viotti da Costa, *The Brazilian Empire: myths and histories*, Chicago, 1985. Para Chile, Frederick B. Pike, *Chile and the United States*, Notre Dame, 1963, trata las ideas y la política exhaustivamente e incluye notas prolíficas para ampliar el estudio. Un libro esencial es el de Mario Góngora, *Ensayo histórico sobre la noción de estado en Chile en los siglos XIX y XX*, Santiago, 1986. Sobre Perú, *La literatura política de González Prada, Mariátegui y Haya de la Torre*, México, 1957, de Eugenio

Chang-Rodríguez, es un estudio concienzudo de las ideas. F. B. Pike, *The modern history of Peru*, Nueva York, 1967, es un buen libro de consulta, como lo es también la monumental obra de Jorge Basadre, *Historia de la república del Perú*, 6 vols., Lima, 1961-1962[5].

Entre obras más específicas que son útiles pueden citarse, para Argentina, los estudios de la reforma universitaria de Richard C. Walter, *Student politics in Argentina*, Nueva York, 1968, y «The intellectual background of the 1918 university reform in Argentina», *HAHR*, 49/2 (1969), pp. 233-253. La breve «Sociology in Argentina» de H. Spalding, en Ralph L. Woodward, ed., *Positivism in Latin America, 1850-1900*, Boston, 1971, presenta algunos argumentos interesantes. Sandra McGee Deutsch, *Counterrevolution in Argentina, 1900-1932: The Argentine Patriotic League*, Lincoln, 1986, incluye algo nuevo al tratar la derecha política del decenio de 1920. Para el uruguayo José E. Rodó, la introducción de Gordon Brotherston a su edición de *Ariel*, Cambridge, 1967, es excelente (otra edición: Alba, Madrid, 1987[2]).

Sobre Brasil, Fernando Azevedo, *Brazilian culture*, Nueva York, 1950, es valiosa para el pensamiento pedagógico positivista. Véase también Robert G. Nachman, «Positivism, modernization, and the middle class in Brazil», *HAHR*, 57/1 (1977), pp. 1-23. La edición inglesa y los comentarios de Robert Conrad sobre Joaquim Nabuco, *Abolitionism*, Urbana, 1977, son de gran ayuda para los no expertos. Richard Graham, «Landowners and the overthrow of the empire», *L-BR*, 1 (1970), pp. 44-56, sitúa las ideas abolicionistas en su contexto social y político, y su «Joaquim Nabuco, conservative historian», *L-BR* (1980), pp. 1-16, es valioso a pesar de algunas dudas acerca del uso de la etiqueta «conservador». W. Douglas McLain, Jr., «Alberto Torres, ad hoc nationalist», *L-BR*, 4 (1967), pp. 17-34, es un resumen útil de ideas, aunque el mejor estudio es ahora Adalberto Marson, *A ideologia nacionalista em Alberto Torres*, São Paulo, 1979. Joseph L. Love ilumina el sistema político de la República en *Rio Grande do Sul and Brazilian regionalism, 1882-1930*, Stanford, 1971.

Las fuentes chilenas son variadas. Alejandro Fuenzalida Grandón, *Lastarria y su tiempo*, Santiago, 1893, y Luis Galdames, *Valentín Letelier y su obra*, Santiago, 1937, son biografías intelectuales escritas por discípulos. Ricardo Donoso, *Las ideas políticas en Chile*, México, 1946, abarca el periodo anterior a 1891. Simon Collier, «The historiography of the "Portalian" period (1830-1891) in Chile», *HAHR*, 57/4 (1977), pp. 660-690, es una guía excelente. Allen Woll trata varias facetas del cambio en las ideas en *A functional past: the uses of history in nineteenth-century Chile*, Baton Rouge, 1982, e Iván Jaksić, *Academic rebels in Chile: the role of philosophy in higher education and politics*, Albany, 1989, centra su atención en la especial significación de la filosofía formal. Un buen libro de consulta para acontecimientos políticos de la época anterior a 1891 es Francisco Antonio Encina, *Historia de Chile*, 20 vols., Santiago, 1941-1952. Harold Blakemore, *British nitrates and Chilean politics, 1886-1896: Balmaceda and North*, Londres, 1974, es indispensable para este periodo, como lo es también Julio Heise González, *Historia de Chile. El periodo parlamentario*, 1861-1925, Santiago, 1974, vol. I, para el siglo XX. Sobre el importante tema de la influencia alemana en Chile, véase Jean-Pierre Blancpain, *Les Allemands au Chili, 1816-1945*, Colonia, 1974, con un tratamiento exhaustivo, y William W.

Sywak, «Values in nineteenth-century Chilean education. The Germanic reform of Chilean public education, 1885-1910», tesis doctoral inédita, Universidad de California en Los Ángeles, 1977. Arnold Bauer proporciona una valiosa descripción de la elite chilena de hacia 1910 en *Chilean rural society*, Cambridge, 1975. Brian Loveman, *Chile: the legacy of Hispanic capitalism*, Nueva York, 1979, da al no especialista una idea clara de las bases sociales de la política en el siglo XX. Frederick M. Nunn recalca apropiadamente el papel de los militares en *Chilean politics, 1920-1931: the honorable mission of the armed forces*, Albuquerque, 1970. Julio César Jobet, *Luis Emilio Recabarren*, Santiago, 1955, es un tratamiento comprensivo. James O. Morris, *Elites, intellectuals, and consensus. A study of the social question and the industrial relations system in Chile*, Ithaca, 1966, es un estudio autoritativo del código laboral de 1924.

Para las ideas de finales del siglo XIX en México, véase Charles A. Hale, *The transformation of liberalism in late nineteenth-century Mexico*, Princeton, 1989. Leopoldo Zea, *El positivismo en México*, México, 1968[3], es una obra clásica pero debe complementarse con W. Dirk Raat, *El positivismo durante el porfiriato*, México, 1975. Moisés González Navarro, *Sociología e historia en México*, México, 1970, es un útil resumen de las ideas de varias figuras que se tratan en el capítulo. Sobre Justo Sierra, véase Claude Dumas, *Justo Sierra et le Mexique de son temps*, Lille, 1975, 3 vols. M. S. Stabb, «Indigenism and racism in Mexican thought: 1857-1911», *JIAS*, 1 (1959), pp. 405-432, elucida el asunto. Daniel Cosío Villegas y otros, *Historia moderna de México*, 9 vols. en 10, México, 1955-1972, es una obra de consulta indispensable. Entre las muchas obras esenciales de Alan Knight, una particularmente relevante para este capítulo es «El liberalismo mexicano desde la reforma hasta la revolución (una interpretación)», *Historia mexicana*, 35 (1985), pp. 59-91. Pueden encontrarse algunos importantes trabajos sobre la cultura política mexicana en David Brading, *Prophecy and myth in Mexican history*, Cambridge, 1984, abordada de forma totalmente distinta en la gran obra de François-Xavier Guerra, *Le Mexique de l'ancien régime à la révolution*, París, 1985, 2 vols.; edición española, México, 1988, 2 vols. Sobre el grupo del Ateneo, la introducción de Juan Hernández Luna a *Conferencias del Ateneo de la Juventud*, México, 1962, y la obra filosófica *The making of the Mexican mind*, Notre Dame, 1967[2], de Patrick Romanell, son útiles. Enrique Krauze, *Caudillos culturales en la revolución mexicana*, México, 1976, ilumina la generación intelectual de 1915, y Henry C. Schmitt, *The roots of lo Mexicano: self and society in Mexican thought, 1900-1934*, College Station, Texas, 1978, realza la relación ambigua entre la reforma social y el humanismo. John Womack, *Zapata and the Mexican Revolution*, Nueva York, 1969, no ha sido superada. James D. Cockroft, *Intellectual precursors of the Mexican Revolution, 1900-1913*, Austin, 1968, y John M. Hart, *Anarchism and the Mexican working class, 1860-1931*, Austin, 1978, son obras complementarias sobre el anarquismo y el PLM. Ramón E. Ruiz, *Labor and the ambivalent revolutionaries: Mexico, 1911-1923*, Baltimore, 1976, elucida la política del gobierno, como hace también Barry Carr, «The Casa del Obrero Mundial, Constitucionalismo and the Pact of February 1915», en *El trabajo y los trabajadores en la historia de México*, México y Tucson, 1979, pp. 603-632. Sobre el desarrollo del pensamiento social después de 1910, véanse Alan Knight, «Racism, revo-

lution, and *indigenismo*: Mexico, 1910-1940», en Richard Graham, ed., *The idea of race in Latin America, 1870-1940*, Austin, 1990, pp. 71-113; David Brading, «Manuel Gamio and official indigenismo in Mexico», *Bulletin of Latin American Research*, 7 (1988), pp. 75-89; y Cynthia Hewitt de Alcántara, *Anthropological perspectives on rural Mexico*, Londres, 1984. Jean Meyer repasa gran parte de la historia del periodo 1910-1930 en *La révolution mexicaine*, París, 1973, y pone de relieve el crecimiento del Estado revolucionario. Arnaldo Córdova, *La ideología de la revolución mexicana*, México, 1973, es una interpretación estimulante desde la izquierda. Otra forma de enfocar el Estado autoritario es Peter H. Smith, *Labyrinths of power: political recruitment in twentieth-century Mexico*, Princeton, 1979.

Aparte de las obras generales que hablan de Perú, el ensayo de J. Basadre acerca de Francisco García Calderón en la antología *En torno al Perú y América Latina*, Lima, 1954, es soberbio. Jesús Chavarría, *José Carlos Mariátegui and the rise of modern Peru, 1890-1930*, Albuquerque, 1979, ilumina el contexto nacional correspondiente al pensamiento de Mariátegui; John M. Baines, *Revolution in Peru: Mariátegui and the myth*, Alabama, 1972, las fuentes europeas. Peter F. Klarén, *Modernization, dislocation, and Aprismo: origins of the Peruvian Aprista Party, 1870-1932*, Austin, 1973, es un estudio modélico que hace hincapié en el vínculo entre el aprismo y la región de Trujillo. Thomas M. Davies, Jr., «The Indigenismo of the Peruvian Aprista Party: a reinterpretation», *HAHR*, 51/4 (1971), pp. 626-645, es un análisis crítico, como lo es también François Chevalier, «Official *Indigenismo* in Peru in 1920», en Magnus Mörner, ed., *Race and class in Latin America*, Nueva York, 1970, pp. 184-196. Steve Stein, *Populism in Peru. The emergence of the masses and the politics of social control*, Madison, 1980, proporciona un contexto excelente para comprender a Haya de la Torre. Los textos de este importante pensador se hallan recogidos en *Obras completas*, 7 vols., Lima, 1984. Véase también Jeffrey L. Klaiber, S. J., «The popular universities and the origins of Aprismo, 1921-1924», *HAHR*, 55/4 (1975), pp. 693-716.

2. *La Iglesia católica en América Latina, 1830-1930*

La historiografía de la Iglesia en América Latina durante el periodo 1830-1930 es variable en su alcance y su calidad, y no puede compararse con el nivel de los escritos que se ocupan de otros aspectos de la historia latinoamericana. Uno de los objetivos de la Comisión de Historia de la Iglesia en América Latina (CEHILA) es remediar esta situación y los resultados de su labor se verán en una obra de múltiples volúmenes, *Historia general de la Iglesia en América Latina (HGIAL)*, bajo la dirección general de E. D. Dussel, algunos de los cuales ya han empezado a aparecer. CEHILA ha publicado un útil compendio de las fuentes y los métodos de la historia de la Iglesia, *Para una historia de la Iglesia en América Latina. I Encuentro Latinoamericano de CEHILA en Quito (1973)*, Barcelona, 1975, que en cierta medida compensa la falta de bibliografías básicas. Entre tanto, la historia, así como otras disciplinas, está bien representada en el

Journal of Latin American Studies 17, 2 (1985), un número ampliamente dedicado a la Iglesia en América Latina.

Hay pocas historias generales de la Iglesia en América Latina. Enrique D. Dussel, *Historia de la Iglesia en América Latina. Coloniaje y liberación (1492-1973)*, Barcelona, 1974[3], proporciona una estructura del tema, y Hans-Jürgen Prien, *Die Geschichte des Christentum in Lateinamerika*, Gotinga, 1978, es una historia digna de tenerse en cuenta (hay trad. cast.: *Historia del cristianismo en América Latina*, Sígueme, Valladolid, 1985). Para una síntesis del periodo moderno, véase François Chevalier, *L'Amérique Latine de l'indépendence à nos jours*, París, 1977, pp. 415-453 (hay trad. cast.: *América Latina: de la independencia a nuestros días*, Labor, Barcelona, 1983).

Los países individuales tienen sus historias de la Iglesia, cuyo carácter suele ser tradicional, pero son indispensables como fuentes de información. Seguidamente indicamos una selección. Cayetano Bruno, *Historia de la Iglesia en la Argentina*, Buenos Aires, 1966-1971, del vol. VII en adelante para después de 1800; Juan Carlos Zuretti, *Historia eclesiástica argentina,* Buenos Aires, 1945; Guillermo Furlong, S.J., «El catolicismo argentino entre 1860 y 1930», en Academia Nacional de la Historia, *Historia argentina contemporánea 1862-1930, II, Primera sección*, Buenos Aires, 1964, pp. 251-292. João Faguades Hauck y otros, *História de Igreja no Brasil, HGIAL*, Petrópolis, 1980 vol. II-2 ; Thales de Azevedo, *O catolicismo no Brasil*, Río de Janeiro, 1955; João Alfredo de Sousa Montenegro, *Evolução do Catolicismo no Brasil*, Petrópolis, 1972. Felipe López Menéndez, *Compendio de historia eclesiástica de Bolivia*, La Paz, 1965. Rubén Vargas Ugarte, *Historia de la Iglesia en el Perú*, 5 vols., Burgos, 1962, termina en 1900; por otro lado, Jeffrey Klaiber, S.J., *La Iglesia en el Perú: su historia social desde la Independencia*, Lima, 1988, proporciona una historia global de la Iglesia en el Perú republicano, desde una dimensión social y un enfoque moderno. Rodolfo Ramón de Roux, *Colombia y Venezuela, HGIAL*, Salamanca, 1981, vol. VII; Mary Watters, *A history of the Church in Venezuela, 1810-1930*, Chapel Hill, 1933; Ricardo Blanco Segura, *Historia eclesiástica de Costa Rica*, San José, 1967; José Gutiérrez Casillas, S.J., *Historia de la Iglesia en México*, México, 1974. Hay gran número de estudios de ciencias sociales que se ocupan de la Iglesia moderna, aunque sólo unos pocos tienen dimensión histórica. Véanse, por ejemplo, Henry A. Landsberger, ed., *The Church and social change in Latin America*, Notre Dame, 1970, y Thomas C. Bruneau, *The Church in Brazil. The politics of religion*, Austin, 1982.

La Iglesia poscolonial puede reconstruirse a partir de varios estudios de aspectos concretos. Sobre los aspectos económicos de la Iglesia, véanse A. Bauer, «The Church in the economy of Spanish America: *Censos* y *Depósitos* in the eighteenth and nineteenth centuries», *HAHR* 63/4 (1983), pp. 707-733. R. F. Schwaller, «The episcopal succession in Spanish America 1800-1850», *TA*, 24/3 (1968), pp. 207-271, proporciona datos sobre los obispos, y Antonine Tibesar, «The Peruvian Church at the time of independence in the light of Vatican II», *TA*, 26/2 (1970), pp. 349-375, sobre el clero peruano. Sobre el episcopado mexicano, véase Fernando Pérez Mener, *El episcopado y la independencia de México (1810-1836)*, México, 1977. Michael P. Costeloe se ocupa de dos fuentes diferentes de conflictos en México, *Church wealth in Mexico. A study of the «Juzgado*

de Capellanías» in the Archbishopric of Mexico, 1800-1856, Cambridge, 1967, y *Church and state in independent Mexico: a study of the patronage debate, 1821-1857*, Londres, 1978.

Apenas hay monografías dedicadas al clero y al laicado y sus organizaciones. Varios aspectos del pensamiento y las actividades clericales pueden estudiarse en las obras siguientes: C. J. Beirne, «Latin American bishops of the First Vatican Council, 1869-1870», *TA*, 25/1 (1968), pp. 265-280; Josep M. Barnadas, «Martín Castro. Un clérigo boliviano combatiente combatido», en *Estudios Bolivianos en homenaje a Gunar Mendoza L.*, La Paz, 1978, pp. 169-220; José Gutiérrez Casillas, S.J., *Jesuitas en México durante el siglo XIX*, México, 1972; Frederick B. Pike, «Heresy, real and alleged in Peru: an aspect of the conservative-liberal struggle, 1830-1875», *HAHR*, 47/1 (1967), pp. 50-74, y del mismo autor, «Spanish origins of the social-political ideology of the Catholic Church in nineteenth-century Spanish America», *TA*, 29 (1972), pp. 1-16. Véase también T. G. Powell, «Priests and peasants in Central Mexico: social conflict during "La Reforma"», *HAHR*, 57/2 (1977), pp. 296-313.

Sobre el pensamiento y la práctica religiosos escasea la bibliografía, pero la que existe es buena. Jeffrey L. Klaiber, S.J., *Religion and revolution in Peru, 1824-1976*, Notre Dame, 1977, pone en entredicho el viejo estereotipo de una Iglesia conservadora y realza el papel de las creencias religiosas populares. Rodolfo Cardenal, S.J., *El poder eclesiástico en El Salvador*, San Salvador, 1980, abarca, entre otras cosas, la vida parroquial, las cofradías, las visitaciones pastorales y la reforma eclesiástica en el siglo XIX y comienzos del XX. Luis González, *Pueblo en vilo. Microhistoria de San José de Gracia*, México, 1968, es una historia clásica de una comunidad, con información acerca del renacimiento católico de finales del siglo XIX en México y de la rebelión de los cristeros. Dos estudios relacionados de movimientos mesiánicos arrojan luz sobre la Iglesia brasileña en general: Ralph Della Cava, «Brazilian messianism and national institutions: a reappraisal of Canudos and Joaseiro», *HAHR*, 48/3 (1968), pp. 402-420, y del mismo autor, *Miracle at Joaseiro*, Nueva York, 1970. Sobre otros aspectos de la religión del pueblo en Brasil, véanse Eduardo Hoornaert, *Verdadeira e falsa religião no Nordeste*, Salvador, 1973, y Roger Bastide, *The African religions of Brazil: toward a sociology of the interpenetration of civilizations*, Baltimore, 1978.

La labor de los misioneros en el periodo moderno es menos conocida que la del periodo colonial; Victor Daniel Bonilla, *Servants of God or masters of men? The story of a Capuchin mission in Amazonia*, Londres, 1972, es esencialmente polémica. Para ejemplos de la bibliografía sobre el protestantismo, véanse Robert Leonard McIntire, *Portrait of half a century: fifty years of Presbyterianism in Brazil (1859-1910)*, Cuernavaca, 1969; Emilio Willems, *Followers of the new faith. Culture change and the rise of Protestantism in Brazil and Chile*, Nashville, 1967, y Arnoldo Canclini, *Jorge A. Humble. Médico y misionero patagónico*, Buenos Aires, 1980. Sobre el positivismo, véase *HALC*, VIII, ensayo bibliográfico 1. La obra de la hermana M. Ancilla O'Neill, *Tristão de Athayde and the Catholic social movement in Brazil*, Washington, 1939, es un ejemplo de la reacción católica contra el positivismo.

La Iglesia y el Estado se han estudiado exhaustivamente, quizá porque las

relaciones entre los dos poderes revisten interés para los historiadores que trabajan fuera del campo puramente eclesiástico. La obra general clásica es la de J. Lloyd Mecham, *Church and state in Latin America. A history of politico-ecclesiastical relations*, Chapel Hill, 1934 (ed. revisada, 1966); sobre aspectos regionales, véanse Frederick B. Pike, «Church and state in Peru and Chile since 1840: a study in contrasts», *AHR*, 73/1 (1967), pp. 30-50, y Robert J. Knowlton, «Expropriation of church property in nineteenth-century Mexico and Colombia: a comparison», *TA*, 25, I (1968), pp. 387-401. Argentina en el periodo 1870-1930 puede estudiarse en John J. Kennedy, *Catholicism, nationalism, and democracy in Argentina*, Notre Dame, 1958, y la acción católica en la retaguardia durante el decenio de 1880, en Néstor Tomás Auza, *Católicos y liberales en la generación del ochenta*, Buenos Aires, 1975. Los estudios de las relaciones entre la Iglesia y el Estado en Brasil se han concentrado en los últimos decenios del imperio, aunque las obras siguientes tienen un interés más general: Milo Pereira, *Conflitos entre a igreja e o estado no Brasil*, Recife, 1970; Brasil Gérson, *O regalismo brasileiro*, Brasilia, 1978, y Thales de Azevedo, *Igreja e estado em tensão e crise: a conquista espiritual e o padroado na Bahia*, São Paulo, 1978. Sobre la «cuestión religiosa» de 1872-1875 y sus secuelas en Brasil, véanse la hermana Mary Crescentia Thornton, *The Church and freemasonry in Brazil, 1872-1875, a study in regalism*, Washington, 1948; Roque Spencer M. de Barros, «A questão religiosa», *História geral da civilização brasileira*, São Paulo, 1971, vol. VI, pp. 317-365; David Gueiros Vieira, *O protestantismo, a Maçonaria e a questão religiosa no Brasil*, Brasilia, 1980; George C. A. Boehrer, «The Church and the overthrow of the Brazilian monarchy», *HAHR*, 48/3 (1968), pp. 380-401. Para una crónica más general de la Iglesia en Brasil durante el imperio, véase George C. A. Boehrer, «The Church in the second reign 1840-1889», en Henry H. Keith y S. F. Edwards, eds., *Conflict and continuity in Brazilian society*, Columbia, Carolina del Sur, 1969, pp. 113-140. Véanse Oscar Figueiredo Lustosa, *Reformistas na igreja do Brasil-Império*, São Paulo, 1977, para la reforma de la Iglesia, e Irma Maria Regina do Santo Rosário, *O Cardeal Leme (1882-1942)*, Río de Janeiro, 1962, para un estudio documentado del gran eclesiástico de después de la separación de la Iglesia y el Estado. Para Chile, Brian H. Smith, *The Church and politics in Chile: challenges to modern catholicism*, Princeton, 1982, es un estudio de ciencia política, pero hace una buena crónica de las relaciones entre la Iglesia y el Estado en la Constitución de 1925. Ecuador puede estudiarse en Richard Pattee, *Gabriel García Moreno y el Ecuador de su tiempo*, Quito, 1941, y J. I. Larrea, *La iglesia y el estado en Ecuador*, Sevilla, 1954. La Iglesia y el Estado son temas importantes de la historia de Colombia: véanse, por ejemplo, Fernán E. González G., *Partidos políticos y poder eclesiástico*, Bogotá, 1977; Helen Delpar, *Red against Blue: the Liberal Party in Colombian politics, 1863-1899*, Alabama, 1981; Jane Meyer Loy, «Primary education during the Colombian Federation: the school reform of 1870», *HAHR*, 51/2 (1971), pp. 275-294. Sobre el caudillo liberal y anticlerical en Guatemala, véase Hubert J. Miller, *La iglesia y el estado en tiempo de Justo Rufino Barrios*, Guatemala, 1976. El conflicto entre la Iglesia y el Estado en el México del siglo XIX se ha estudiado exhaustivamente: Jan Bazant, *Alienation of church wealth in Mexico: social and economic aspects of the Liberal revolution, 1856-1875*, Cambridge,

1971; Robert J. Knowlton, *Church property and the Mexican reform, 1856-1910*, DeKalb, Illinois, 1976; Karl M. Schmitt, «The Diaz conciliation policy on state and local levels, 1876-1911», *HAHR*, 40/4 (1960), pp. 513-532; después de Díaz el problema pasa a ser el que existe entre la Iglesia y la Revolución mexicana.

El reformismo social católico tuvo sus mejores ejemplos en México; al menos el mexicano es el caso documentado de forma más completa. El pensamiento católico se describe e interpreta en Jorge Adame Goddard, *El pensamiento político y social de los católicos mexicanos, 1867-1914*, México, 1981. Robert E. Quirk, *The Mexican revolution and the Catholic Church 1910-1929*, Bloomington, 1974, y David C. Bailey, *¡Viva Cristo Rey! The Cristero rebellion and the church-state conflict in Mexico*, Austin, 1974, además de ocuparse de sus temas principales, también tienen en cuenta el movimiento social católico. Lo mismo cabe decir de Jean A. Meyer, *La Cristiada*, 3 vols., México, 1973-1974, estudio con gran riqueza de detalles. J. Tuck, *The holy war in Los Altos: a regional analysis of Mexico's Cristero rebellion*, Tucson, 1982, es un estudio más local. James W. Wilkie y Edna Monzón de Wilkie, *México visto en el siglo veinte: entrevistas de historia oral*, México, 1969, contiene (pp. 411-490) una entrevista con el veterano reformista católico Miguel Palomar y Vizcarra.

3. *La literatura, la música y el arte de América Latina desde su independencia hasta c. 1870*

La producción artística de Latinoamérica en el siglo XIX es un tema del que desconcertantemente se sabe muy poco. Por ejemplo, en el caso de la literatura —campo vasto que cuenta con una dispersa bibliografía— aún deben completarse las tareas más básicas. A excepción de Brasil, Argentina y Perú, las historias de las literaturas nacionales de los países latinoamericanos son incompletas y aún no se han interrelacionado de forma satisfactoria los modelos nacionales con los internacionales. Paradójicamente, el extraordinario incremento del interés por la literatura contemporánea de América Latina y su cultura que existe desde las últimas dos décadas —cuando los autores latinoamericanos de diferentes campos han llamado la atención internacional— amenaza con oscurecer e incluso borrar todo lo que se hizo antes. Hasta mediados de la década de 1960, casi no había especialistas sobre la literatura y la cultura del periodo colonial o de los siglos XIX y XX. Los historiadores del siglo XIX deben, en la mayoría de los casos, basarse en los mismos textos y críticas que habían sido utilizados un cuarto de siglo antes, si bien con algunas valiosas adiciones, sobre todo en el campo bibliográfico.

De los trabajos generales de historia de la cultura, el de Pedro Henríquez Ureña, *Historia de la cultura en la América hispánica*, México, 1947, aunque es poco más que una relación de nombres anotada, quizá continúa siendo el mejor. Más extenso, menos equilibrado pero también de gran valor es el de G. Arciniegas, *El continente de los siete colores*, Buenos Aires, 1965. El de M. Picón Salas, *De la conquista a la independencia*, México, 1958, hoy aún es tan estimulante como cuando se publicó. Concretamente sobre Brasil escribió F. de Azevedo, *A cultura brasileira*, Río de Janeiro (trad. al inglés como *Brazilian culture*,

Nueva York, 1950), que continúa siendo indispensable. Véase también la obra de Nelson Werneck Sodré, *Sintese da cultura brasileira*, Río de Janeiro, 1970.

La historia de la arquitectura latinoamericana está prácticamente por estudiar, y la del siglo XIX normalmente considerada como una transición estéril de las glorias del periodo colonial a las aventuras de los tiempos modernos, aún más. Es esencial comprender el pasado precolombino y colonial. Véanse especialmente el libro de D. Angulo Iñíguez, *Historia del arte hispanoamericano*, 3 vols., Barcelona, 1950; el de P. Keleman, *Baroque and Rococo in Latin America*, Nueva York, 1951, y sobre todo el de G. Kubler y M. Soria, *Art and architecture in Spain and Portugal and their American dominions, 1500-1800*, Baltimore, 1959. Para un planteamiento más amplio, véase el ensayo bibliográfico número 9 de *HALC*, IV. El resumen más accesible se debe a L. Castedo, *A history of Latin American art and architecture from Precolumbian times to the present*, Nueva York, 1969. R. Segre, ed., *América Latina en su arquitectura*, México y París, Siglo XXI y Unesco, 1975, es un útil intento de síntesis histórica.

Los libros importantes sobre la pintura y la escultura de este periodo ocupan muy poco espacio. Pero véanse el de Castedo y el de Angulo Iñíguez citados antes. D. Bayón, ed., *América Latina en sus artes*, México y París, 1974, ofrece una panorámica histórica estructurada. Sobre naciones en concreto, véanse: M. Romero de Terreros, *Paisajistas mexicanos del siglo XIX*, México, 1943, R. Tibol, *Historia general del arte mexicano*, México, 1964, y B. Smith, *Mexico: a history in art*, Londres, 1979; M. Ivelic y G. Galaz, *La pintura en Chile desde la colonia hasta 1981*, Valparaíso, 1981; R. Brughetti, *Historia del arte de la Argentina*, México, 1965; A. Matienzo, *Carlos Morel, precursor del arte argentino*, Buenos Aires, 1959, y A. D'Onofrio, *La época y el arte de Prilidiano Pueyrredón*, Buenos Aires, 1944; J. M. dos Reis Jr., *História da pintura no Brasil*, São Paulo, 1944.

Los tres trabajos más conocidos sobre música, escritos en inglés, son los de N. Slominsky, *Music of Latin America*, Nueva York, 1945; G. Chase, *A guide to Latin American music*, Nueva York, 1955, y la valiosa reciente historia de G. Béhague, *Music in Latin America: an introducción*, Nueva Jersey, 1979. Quizás el más útil de todos sea el *New Grove Dictionary of music and musicians*, 20 vols., Macmillan, Londres, 1980 —en el que Béhague ha colaborado mucho—; se trata de una completa enciclopedia que incluye secciones tanto continentales como nacionales de América Latina, cubriendo tanto la música indígena, como la folklórica o la culta, y que contiene entradas sobre numerosos compositores. El libro de O. Mayer-Serra, *Música y músicos de Latinoamérica*, México, 1947, continúa siendo esencial.

Sobre países concretos, véase: O. Mayer-Serra, *Panorama de la música mexicana*, México, 1941; R. M. Stevenson, *Music in Mexico*, Nueva York, 1952, y G. Saldívar, *Historia de la música en México*, México, 1954; A. Carpentier, *La música en Cuba*, México, 1946; J. I. Perdomo Escobar, *Historia de la música en Colombia*, Bogotá, 1938; E. Pereira Salas, *Historia de la música en Chile*, Santiago, 1957, y S. Claro y J. Urrutia Blondel, *Historia de la música en Chile*, Santiago, 1973; M. G. Acevedo, *La música argentina durante el periodo de la organización nacional*, Buenos Aires, 1961; V. Gesualdo, *Historia de la*

música en la Argentina, Buenos Aires, 1971; L. H. Correia de Azevedo, *Bibliografía musical brasileira, 1820-1950*, Río de Janeiro, 1952; R. Almeida, *História da música brasileira*, Río de Janeiro, 1942.

Sobre la literatura latinoamericana hay mucha bibliografía, pero sorprendentemente hay pocos libros sobre el periodo en cuestión que sean accesibles y útiles. Una fuente bibliográfica básica es la de S. M. Bryant, *A selective bibliography of bibliographies of Latin American literature*, Texas, 1976, que cuenta con 662 entradas. Una síntesis bien organizada es la de W. Rela, *Guía bibliográfica de la literatura hispanoamericana desde el siglo XIX hasta 1970*, Buenos Aires, mientras que la de J. Becco, *Fuentes para el estudio de la literatura hispanoamericana*, Buenos Aires, 1968, es una lista orientativa mínima. A. Flores, *Bibliografía de escritores hispanoamericanos. A bibliography of Spanish American writers, 1609-1974*, Nueva York, 1975, quizá sea la guía práctica más útil sobre cada autor.

Dado que no hay buenas ediciones críticas de las obras del siglo XIX, no tendría sentido hacer una guía en el espacio disponible aquí. Esta bibliografía se referirá sobre todo a fuentes secundarias. Se debe mencionar, sin embargo, la Biblioteca Ayacucho, publicada en Caracas desde 1976 bajo la dirección de Ángel Rama, que ha reeditado numerosas obras históricas que en algunos casos han estado agotadas durante décadas. Entre sus recientes antologías están: *Pensamientos de la Ilustración*, J. C. Chiaramonte, ed., 1979; *Pensamiento político de la emancipación, 1790-1825*, J. L. y L. A. Romero, eds., 2 vols., 1977; *Poesía de la independencia*, E. Carilla, ed., 1979; *Tradiciones hispanoamericanas*, E. Nuñez, ed., 1979; *Poesía gauchesca*, Á. Rama, ed., 1977.

La síntesis del desarrollo literario latinoamericano hasta 1940 más importante aún es la de Pedro Henríquez Ureña, *Las corrientes literarias en la América hispánica*, México, 1949, que incluye también Brasil, y se publicó primero en inglés bajo el título *Literary currents in Hispanic America*, Cambridge, Mass., 1945. También es valioso el libro de Luis Alberto Sánchez, *Historia comparada de las literaturas americanas*, 4 vols., Buenos Aires, 1976, en el que el veterano crítico peruano volcó la experiencia de toda una vida. Dos obras útiles sobre el periodo anterior a 1820 son la de M. Hernández Sánchez-Barba, *Historia y literatura en Hispanoamérica, 1492-1820*, Madrid, 1978, y la de L. Iñigo Madrigal, ed., *Historia de la literatura hispanoamericana*, vol. I: *Época colonial*, Madrid, 1982. El vol. 2 sobre el siglo XIX aún no ha sido publicado, pero promete ser fundamental.

Hay algunas historias generales bien conocidas. La obra de J. Franco, *An introduction to Spanish American literature*, Cambridge, 1969, y *Spanish American literature since independence*, Londres, 1973, continúan siendo introducciones útiles en inglés, así como también lo es el de D. P. Gallagher, «Spanish American literature», en P. E. Russell, ed., *Spain: a companion to Spanish studies*, Londres, 1976, pp. 429-471 (hay trad. cast.: *Introducción a la cultura hispánica*, Crítica, Barcelona, 1982, 2 vols.). Los mejores libros generales en español son los de R. Lazo, *Historia de la literatura hispanoamericana*, vol. I: *El periodo colonial*, México, 1965, y el vol. III: *El siglo XIX, 1780-1914*, 1967; el de E. Anderson Imbert, *Historia de la literatura hispanoamericana*, 2 vols., México, 1954 y el de A. Zum Felde, *Índice crítico de la literatura hispanoameri-*

cana, 2 vols., México, 1959 y los volúmenes editados por Cedomil Goic, *Historia y crítica de la literatura hispanoamericana*, I: *La época colonial* y II: *Del romanticismo al modernismo*, Crítica, Barcelona, 1989-1991. Entre los diferentes trabajos que tratan específicamente la novela, la obra de K. Schwartz, *A new history of Spanish American fiction*, 2 vols., Miami, 1972, es particularmente útil para los periodos de la independencia y la postindependencia. Sobre el género teatral, véase el libro de F. Dauster, *Historia del teatro hispanoamericano, siglos XIX y XX*, México, 1966.

La principal autoridad sobre la literatura del periodo de la independencia de Hispanoamérica es E. Carilla, *La literatura barroca en Hispanoamérica*, Nueva York, 1972; *La literatura de la independencia hispanoamericana: neoclasicismo y romanticismo*, Buenos Aires, 1964 —breve pero muy citada—; *El romanticismo en la América hispánica*, Madrid, 1958, y *Estudios de la literatura hispanoamericana*, Bogotá, 1977, que incluye importantes estudios sobre una serie de autores de los primeros años del siglo XIX. Sobre el romanticismo, véase M. Suárez-Murias, *La novela romántica en Hispanoamérica*, Nueva York, 1963, que sobre todo resulta útil para los casos de novelistas menores; M. Yáñez, ed., *La novela romántica latinoamericana*, La Habana, 1978, que es una buena recopilación de bien conocidos estudios de textos claves; R. Lazo, *El romanticismo: lo romántico en la lírica hispánica*, México, 1971, y C. Meléndez, *La novela indianista en Hispanoamérica, 1832-1889*, San Juan, Puerto Rico, 1961. J. Brushwood, en *Genteel Barbarism: experiments in analysis of nineteenth-century Spanish-American novels*, Lincoln, Nebraska, 1981, analiza ocho bien conocidos textos. Entre los trabajos de contextualización social, están el de E. L. Tinker, *The horsemen of the Americas and the literature they inspired*, Texas, 1967; P. Verdeyoye, *«Caudillos», «caciques» et dictateurs dans le roman hispano-américain*, París, 1978, que incluye trabajos de Irisarri, Mármol *et al.*; el de F. Fox-Lockhart, *Women novelists in Spain and Spanish America*, Metuchen, N.J., 1979; el de G. Brotherston, «Ubirajara, Hiawatha, Cumandá: national virtue from American Indian literature», *Comparative Literature Studies*, 9 (1972), pp. 243-252, y el trabajo pionero de A. Losada, *La literatura en la sociedad de América Latina. Perú y el Río de la Plata, 1837-1880*, Frankfurt, 1983.

Sobre México, véase el libro de J. Jiménez Rueda, *Letras mexicanas en el siglo XIX*, México, 1944, y sobre todo varios trabajos de J. L. Martínez: *La expresión nacional. Letras mexicanas del siglo XIX*, México, 1955; *La emancipación literaria de México*, México, 1954, y «México en busca de su expresión», en *Historia general de México*, vol. 3, El Colegio de México, 1976. También son imprescindibles las obras de R. E. Warner, *Historia de la novela mexicana en el siglo XIX*, México, 1953; J. L. Read, *The Mexican historical novel, 1826-1910*, Nueva York, 1939; J. S. Brushwood, *The romantic novel in Mexico*, Columbia, Miss., 1954; S. Ortiz Vidales, *Los bandidos en la literatura mexicana*, México, 1949, y L. Reyes de la Maza, *Cien años de teatro mexicano, 1810-1910*, México, 1972. Sobre Cuba, véanse J. J. Remos, *Proceso histórico de las letras cubanas*, Madrid, 1958, y M. Henríquez Ureña, *Historia de la literatura cubana*, 2 vols., Nueva York, 1963. Sobre Guatemala, D. Vela, *Literatura guatemalteca*, 2 vols., Guatemala, 1944-1945, y O. Oliveras, *La literatura en publicaciones periódicas de Guatemala, siglo XIX*, Nueva Orleans, 1974. Sobre Venezuela, véanse M. Pi-

cón Salas, *Formación y proceso de la literatura venezolana*; Caracas, 1940, y R. Díaz Sánchez, *Paisaje histórico de la cultura venezolana*, Buenos Aires, 1965. Sobre Colombia, D. McGrady, *La novela histórica en Colombia, 1944-1959*, Bogotá, 1962. Sobre Perú, véanse M. J. Watson Espiner, *El cuadro de costumbres en el Perú decimonónico*, Lima, 1980, y L. A. Sánchez, *Introducción a la literatura peruana*, Lima, 1972.

Sobre Chile, véanse: R. Silva Castro, *Panorama literario de Chile*, Santiago, 1962; A. Torres-Rioseco, *Breve historia de la literatura chilena*, México, 1956; F. Alegría, *La poesía chilena: orígenes y desarrollo del siglo XVI al XIX*, México, 1954; N. Pinilla, ed., *La polémica del romanticismo en 1842*, Santiago, 1945, y el excelente trabajo reciente de B. Subercaseaux, *Cultura y sociedad liberal en el siglo XIX. Lastarria: ideología y literatura*, Santiago, 1981.

Hay una extensa bibliografía sobre Argentina donde, inusualmente y por bien conocidas razones históricas, el siglo XIX está más bien estudiado que el siglo XX. Para este periodo son particularmente útiles las obras de R. Rojas, *Historia de la literatura argentina: ensayo filosófico sobre la evolución de la cultura en el Plata*, 9 vols., Buenos Aires, 1957; un clásico sin rival, J. C. Ghiano, *Constantes de la literatura argentina*, Buenos Aires, 1953, y E. Carilla, *Estudios de la literatura argentina: siglo XIX*, Tucumán, 1965. Entre las obras de carácter más específico están: A. Prieto *et al.*, *Proyección del rosismo en la literatura argentina*, Rosario, 1959; H. E. Frizzi de Longoni, *Las sociedades literarias y el periodismo, 1800-1852*, Buenos Aires, 1947; R. H. Castagnino, *Contribución documental a la historia del teatro en Buenos Aires durante la época de Rosas, 1830-1852*, Buenos Aires, 1945; J. Cruz, *Teatro romántico argentino*, Buenos Aires, 1972, con textos de Mármol y Mitre; F. Chávez, *La cultura en la época de Rosas: Aportes a la descolonización mental de la Argentina*, Buenos Aires, 1973; R. Cortázar, ed., *Indios y gauchos en la literatura argentina*. Sobre Uruguay, véanse L. Ayestarán, *La primitiva poesía gauchesca en el Uruguay, 1812-1838*, Montevideo, 1950, y W. Rela, *Historia del teatro uruguayo,1808-1968*, Montevideo, 1969. Sobre Paraguay, véase J. Plá, *El teatro en el Paraguay: de la fundación a 1870*, Asunción, 1967.

Sobre Brasil, la *Introdução à literatura no Brasil* de Afrânio Coutinho, Río de Janeiro, 1955 (traducido al inglés como *An introduction to literature in Brazil*, Nueva York, 1969), es quizá la mejor aproximación. También en inglés, véanse sobre todo la parlanchina *Brazilian literature: an outline* de E. Veríssimo, Nueva York, 1945, y la celebrada obra de S. Putman, *Marvelous journey: a survey of four centuries of Brazilian writing*, Nueva York, 1948. C. Hulrt, ed., *Brazilian literature*, 3 vols., Washington, D.C., 1974, es una valiosísima antología crítica con textos en portugués y comentarios en inglés. Otros trabajos importantes son: la clásica obra pionera de Silvio Romero, *História da literatura brasileira*, 2 vols., Río de Janeiro, 1888; A. Cândido, *Brigada ligeira*, São Paulo, 1945, y *Formação da literatura brasileira, 1750-1880*, 2 vols., São Paulo, 1959; N. Werneck Sodré, *História concisa da literatura brasileira*, São Paulo, 1972. Sobre el romanticismo, véase especialmente el libro de F. Cunha, *O romantismo em Brasil*, Río de Janeiro, 1971 y D. Salles, *Do ideal às ilusões*, Río de Janeiro, 1980. Sobre aspectos sociales existen: D. Driver, *The Indian in Brazilian literature*, Nueva York, 1942, y M. García Mendes, *A personagem negra no*

teatro brasileiro, 1838-1888, São Paulo, 1982. El hace poco publicado trabajo de David T. Haberly, *Three sad races. Racial identity and national consciousness in Brazilian literature*, Cambridge, 1983, incluye capítulos sobre Gonçalves Dias, José de Alencar y Castro Alves.

4. *La literatura, la música y el arte de América Latina, 1870-1930*

Los problemas que plantea la preparación de un examen bibliográfico de la cultura latinoamericana nacen directamente de los problemas de los materiales bibliográficos que existen: su naturaleza fragmentaria, la escasez de obras clásicas y la inaccesibilidad de las que existen. Incluso en literatura, que es, con mucho, el arte más estudiado en América Latina, hay pocas historias clásicas, ya sea de la producción literaria de todo el continente o de las repúblicas individuales. Sobre música, pintura, arquitectura y cine, el material que tenemos para la mayoría de los periodos es en verdad muy escaso. Además, la mayoría de las obras que hablan de la cultura «latinoamericana» excluyen a Brasil. Aunque el presente repaso del periodo 1870-1930 es un estudio independiente, el lector también encontrará de utilidad el ensayo bibliográfico 3 sobre el periodo 1820-1870.

Obras generales sobre la historia cultural

Pedro Enríquez Ureña, *Historia de la cultura en la América hispánica*, México, 1947, aunque apenas es más que una lista con anotaciones, continúa siendo el más útil de los estudios generales. También de valor incalculable, aunque menos objetivo, es G. Arciniegas, *El continente de siete colores*, Buenos Aires, 1965. S. Clissold, *Latin America: a cultural outline*, Londres, 1965, es atractiva para el principiante no especializado, mientras que J. Franco, *Society and the artist: the modern culture of Latin America*, Londres, 1967, ha halagado a una generación de lectores sólo para engañarlos, pero sigue siendo una introducción literaria estimulante. Refiriéndose específicamente a Brasil, F. de Azevedo, *A cultura brasileira*, Río de Janeiro, 1943 (trad. ingl.: *Brazilian culture*, Nueva York, 1950), es todavía una introducción esencial. Véanse también N. Werneck Sodré, *Síntese da cultura brasileira*, Río de Janeiro, 1970, y la monumental obra de W. Martins, *História da inteligência brasileira*, São Paulo, 1981.

Sobre el pensamiento latinoamericano y su influencia en la cultura, véanse M. S. Stabb, *In quest of identity*, Chapel Hill, 1967, especialmente útil para el periodo 1890-1930; L. Zea, *El pensamiento latinoamericano*, 2 vols., México, 1965, y *The Latin American mind*, Norman, Oklahoma, 1963, indispensables para comprender las tendencias culturales en los siglos XIX y XX, lo cual también puede decirse de otras dos obras de sedicentes pensadores: *Radiografía de la pampa*, Buenos Aires, 1933, de Ezequiel Martínez Estrada, y *El laberinto de la soledad*, México, 1950, de Octavio Paz. Sobre Brasil, véanse J. Cruz Costa, *Contribuição à história das idéias no Brasil*, Río de Jainero, 1956 (trad. ingl.:

A history of ideas in Brazil, Berkeley, 1964), e I. Lins, *História do positivismo no Brasil*, São Paulo, 1964.

La colección Ayacucho de textos clásicos de América Latina publicada desde Caracas incluye *Pensamiento conservador, 1815-1898* (ed. de J. C. y L. A. Romero), 1978; *Utopismo socialista, 1830-1893* (ed. de C. M. Rama), 1977, y *Pensamiento positivista latinoamericano* (ed. de L. Zea), 2 vols., 1980. Estos volúmenes tienen excelentes apéndices cronológicos (innovación que propagó en América Latina la editorial cubana Casa de las Américas) que proporcionan información muy útil a los estudiosos de la cultura.

La arquitectura

La obra general más útil es L. Castedo, *A history of Latin American art and architecture from Precolumbian times to the present*, Nueva York, 1969, aunque es incompleta y en modo alguno puede considerarse un manual. Obras parecidas son F. Bullrich, *New directions in Latin American architecture*, Nueva York, 1969, para la última parte del periodo que nos ocupa; J. E. Hardoy, *Las ciudades en América Latina*, Buenos Aires, 1972, y R. Segre, ed., *América Latina en su arquitectura*, México y París, 1975. La actitud integracionista la adoptan D. F. Damaz, *Art in Latin American architecture*, Nueva York, 1963, y P. M. Bardi, *História da arte brasileira: pintura, escultura, arquitetura, outras artes*, São Paulo, 1975.

Valiosos estudios nacionales son I. E. Myers, *Mexico's modern architecture*, Nueva York, 1952; S. Moholy-Nagy, *Carlos Raúl Villanueva and the architecture of Venezuela*, Nueva York, 1964, y J. Arango y C. Martínez, *Arquitectura en Colombia*, Bogotá, 1951, para Hispanoamérica; y para Brasil, H. E. Mindlin, *Modern architecture in Brazil*, Nueva York, 1956; E. Corona, *Diccionário da arquitetura brasileira*, São Paulo, 1972, incomparable por su amplitud y su profundidad, y A. de Souza, *Arquitetura no Brasil: depoimentos*, São Paulo, 1978, breve pero perceptivo estudio de Warchavchik, Costa, Niemeyer, etcétera.

La pintura y la escultura

Curiosamente —sin duda hay una explicación económica—, sobre el arte latinoamericano existen más obras generales en inglés que en español o en portugués. Para síntesis panorámicas, véanse Castedo, *History of Latin American art and architecture*, y S. L. Catlin y T. Grieder, *Art of Latin America since independence*, New Haven, 1966. Refiriéndose concretamente al periodo contemporáneo, véanse G. Chase, *Contemporary art in Latin America*, Nueva York, 1970, a la vez erudita y amena, y obras de los dos críticos latinoamericanos más destacados de los tiempos recientes, M. Traba, *La pintura nueva en Latinoamérica*, Bogotá, 1961, y D. Bayón, *Aventura plástica de Hispanoamérica*, México, 1973. Véase también, D. Bayón, ed., *América Latina en sus artes*, México-París, 1974, otra visión global estructurada producida con el patrocinio de la Unesco.

Sobre México, véanse B. Smith, *México: a history in art*, Londres, 1979, y la suntuosa *Cuarenta siglos de plástica mexicana*, vol. III: *Arte moderno y contemporáneo de México*, lujosamente ilustrada y editada por E. O'Gorman y otros, con capítulos de J. Fernández sobre el siglo XIX, y de L. Cardoza y Aragón sobre el arte de la Revolución. Véanse también Fernández, *Arte moderno y contemporáneo de México*, México, 1952, y Cardoza y Aragón, *Pintura mexicana contemporánea*, México, 1953, ambas esenciales para conocer el tema. Otras obras útiles son B. S. Myers, *Mexican painting in our time*, Nueva York, 1956; J. A. Manrique, «El proceso de las artes, 1910-1970», en *Historia general de México*, El Colegio de México, 1976, vol. IV, pp. 285-301; E. Báez Macías, *Fundación e historia de la Academia de San Carlos*, México, 1974; O. Paz, *La pintura mural de la Revolución Méxicana*, México, 1960; Jean Charlot, *The Mexican mural renaissance, 1920-1925*, New Haven, 1966, visión autoritativa de un testigo presencial; A. Reed, *The Mexican muralists*, Nueva York, 1966; O. S. Suárez, *Inventario del muralismo mexicano*, México, 1972, brillante estudio polifacético de un artista cubano, y R. Tibol, *Documentación sobre el arte mexicano*, México, 1974, valiosísima fuente de información complementaria. E. W. Weismann, *Mexico in sculpture*, Cambridge, Massachusetts, 1950, da una visión clara e íntima del arte del periodo.

Sobre Cuba, véanse J. Gómez Sicre, *Pintura cubana de hoy*, La Habana, 1944, obra de un antiguo miembro de la vanguardia parisiense, y L. de la Torriente, *Estudio de las artes plásticas en Cuba*, La Habana, 1954. Sobre Venezuela, la autoridad principal es A. Boulton: véase su *Historia de la pintura en Venezuela*, 3 vols., Caracas, 1972; también J. Calzadilla y P. Briceño, *Escultura, escultores: un libro sobre la escultura en Venezuela*, Caracas, 1977, indispensable en su campo. Sobre los países andinos, véanse G. Giraldo Jaramillo, *La pintura en Colombia*, México, 1948; T. Núñez Ureta, ed., *Pintura contemporánea*, 2 vols., Lima, 1975, que divide la historia artística peruana en dos periodos, 1820-1920 y 1920-1968, y proporciona ilustraciones que no se encuentran en ninguna otra obra; M. Lauer, *Introducción a la pintura peruana del siglo XX*, Lima, 1976, especialmente útil sobre el indigenismo, y J. Sabogal, *Del arte en el Perú y otros ensayos*, Lima, 1975, por el portaestandarte del nacionalismo artístico en persona. M. Ivelic y G. Galaz, *La pintura en Chile desde la colonia hasta 1891*, Valparaíso, 1981, bellamente ilustrada, es la mejor guía del arte chileno de todos los periodos.

Sobre Argentina, véase en especial R. Brughetti, *Historia del arte en la Argentina*, México, 1965; A. Pellegrini, *Panorama de la pintura argentina contemporánea*, Buenos Aires, 1967, polémica e individualista, pero de lectura esencial, y C. Córdova Iturburu, *Ochenta años de pintura argentina*, Buenos Aires, 1978. La obra más útil sobre el arte uruguayo es J. P. Argul, *Proceso de las artes plásticas del Uruguay desde la época indígena al momento contemporáneo*, Montevideo, 1958.

Brasil se halla especialmente bien surtido de diccionarios y manuales sobre el arte moderno y contemporáneo y —al igual que en México— el decenio de 1920 y, sobre todo, la Semana de Arte Moderno de São Paulo celebrada en 1922 constituyen el punto de partida. Véanse R. Pontual, *Diccionário das artes plásticas no Brasil*, Río de Janeiro, 1969; C. Cavalcanti, *Diccionário brasileiro de*

artistas plásticos, 5 vols., Brasilia, 1973; P. M. Bardi, *O modernismo no Brasil*, São Paulo, 1978, muy buena en lo que respecta a los decenios de 1920 y 1930, con percepciones valiosísimas de la aportación de los arquitectos a la nueva ola, y A. Amaral, *Arte y arquitectura del modernismo brasileiro, 1917-1931*, Caracas, 1978, antología de artículos críticos y documentos originales tan buena como las que pueden encontrarse en publicaciones brasileñas. Finalmente, A. Amaral, *Tarsila, sua obra e seu tempo*, 3 vols., São Paulo, 1975, hace que todo el periodo cobre vida.

La música

Las tres obras más conocidas sobre la música latinoamericana son N. Slonimsky, *Music of Latin America*, Nueva York, 1945, obra excéntrica pero de lectura todavía agradable; G. Chase (otra vez), *A guide to Latin American music*, Nueva York, 1955, y G. Béhague, *Music in Latin America: an introduction*, Nueva Jersey, 1979, mucho más detallada y erudita (hay trad. cast.: *Música en América Latina: una introducción*, Caracas, 1983). Indispensable, tanto para América Latina como para otras partes, es el admirable *New Grove dictionary of music and musicians*, 20 vols., Nueva York y Londres, 1980, en el cual han colaborado extensamente tanto Chase como su alumno Béhague. O. Mayer-Serra, *Música y músicos de Latinoamerica*, 2 vols., México, 1947, conserva todavía gran parte de su utilidad para este periodo. Véanse también I. Aretz, ed., *América Latina en su música*, México-París, 1977, y M. Moreno Fraginals, ed., *África en América Latina*, México-París, 1977, útiles publicaciones de la Unesco.

Sobre repúblicas individuales, empezando por México, véanse O. Mayer-Serra, *Panorama de la música mexicana*, México, 1941, y R. M. Stevenson, *Music in Mexico*, Nueva York, 1952, por una de las más grandes autoridades en materia de música americana. Para Cuba, A. Carpentier, *La música en Cuba*, México, 1946, sigue siendo la obra clásica. También son útiles J. Ardévol, *Introducción a Cuba. La música*, La Habana, 1969, de un conocido ejecutante, y E. Martín, *Panorama histórico de la música en Cuba*, La Habana, 1972, un estudio muy general.

Para Colombia, véanse J. I. Perdomo Escobar, *Historia de la música en Colombia*, Bogotá, 1938, y A. Pardo Tovar, *La cultura musical en Colombia*, Bogotá, 1966, mientras que S. Claro Valdés y J. Urrutia Blondel, *Historia de la música en Chile*, Santiago, 1973, logran una síntesis persuasiva de la experiencia chilena. V. Gesualdo, *Historia de la música en la Argentina*, Buenos Aires, 1961, y R. Arizaga, *Enciclopedia de la música argentina*, Buenos Aires, 1971, son indispensables. La obra más importante de Uruguay es S. Salgado, *Breve historia de la música culta en el Uruguay*, Montevideo, 1971, especialmente útil sobre el periodo que nos interesa.

Sobre Brasil, Mário de Andrade, *Ensaio sôbre a música brasileira*, 1928, conserva toda su importancia histórica, mientras que R. Almeida, *História da música brasileira*, 1942, también es reveladora como documento de su tiempo. Perspectivas más contemporáneas las ofrecen L. H. Correia de Azevedo, *150 anos de música no Brasil, 1800-1950*, Río de Janeiro, 1956, y M. A. Marcondes,

ed., *Enciclopedia da música brasileira: erudita, folclórica e popular*, 2 vols., São Paulo, 1977, obra vasta y de valor incalculable, aunque floja en lo que se refiere a la bibliografía.

El cine

La obra general más completa es C. Hennebelle y A. Gumucio-Dragón, eds., *Les cinémas de l'Amérique Latine*, París, 1981, mientras que E. B. Burns, *Latin American cinema: film and history*, Los Ángeles, 1975, fue una obra precursora. G. S. de Usabel, *The high noon of American films in Latin America*, Ann Arbor, 1982, estudia la penetración de Hollywood en los mercados y culturas de América Latina durante los primeros decenios del cine.

El cine mexicano está especialmente bien documentado, sobre todo por parte de E. García Riera en su monumental *Historia documental del cine mexicano*, 10 vols., México, desde 1968, que es a la vez exhaustiva y escrupulosa. También fueron útiles su obra anterior *El cine mexicano*, México, 1963, y una obra parecida de J. Ayala Blanco, *La aventura del cine mexicano*, México, 1968. De orientación más específicamente histórica son A. de los Reyes, *Los orígenes del cine mexicano, 1896-1900*, México, 1983, y *Cine y sociedad en México, 1896-1930*, 2 vols., México, 1983[2] con información valiosísima sobre el periodo que nos ocupa, y la obra clásica en inglés C. J. Mora, *Mexican cinema: reflections of a society, 1896-1980*, Berkeley-Los Ángeles, 1982.

A. Gumucio-Dragón ha aportado recientemente una informativa *Historia del cine boliviano*, México, 1983, a la vez que Chile está bien servido por M. Godoy Quesada, *Historia del cine chileno*, Santiago, 1966, meticulosa y detallada, y la excelente C. Ossa Coo, *Historia del cine chileno*, Santiago, 1971. Sobre Argentina, véanse D. di Nubile, *Historia del cine argentino*, Buenos Aires, 1959; E. Dos Santos, *El cine nacional*, Buenos Aires, 1971, de tono algo populista; M. Bottone, *La literatura argentina y el cine*. Buenos Aires, 1964, muy útil para nuestros fines, y J. M. Couselo, *El Negro Ferreyra: un cine por instinto*, Buenos Aires, 1969, sobre el cineasta precursor de los primeros tiempos, al que se reconoce de modo creciente.

Sobre Brasil, véanse A. Gonzaga y P. E. Salles Gomes, *Setenta anos de cinema brasileiro*, São Paulo, 1966; G. Santos Pereira, *Plano geral do cinema brasileiro*, Río de Janeiro, 1973, larga pero indispensable; R. Johnson y R. Stam, eds., *Brazilian cinema*, E. Brunswick, 1982, utilísima para todos los estudiosos del cine latinoamericano, y P. E. Salles Gomes, *Humberto Mauro, Cataguases, «Cinearte»*, São Paulo, 1974, evaluación del director más grande del primer periodo que de forma iluminadora lo relaciona con el modernismo de los años veinte.

La literatura

La bibliografía está dedicada de forma casi exclusiva a las fuentes secundarias de alcance continental o nacional, en vez de a autores individuales, por

distinguidos que sean. No hemos pretendido ofrecer una guía de las ediciones críticas de textos importantes, ni siquiera dejar constancia de las traducciones más importantes. El lector hará bien en consultar B. A. Shaw, *Latin American literature in English translation: an annotated bibliography*, Nueva York, 1976.

Entre las obras bibliográficas más útiles se cuentan: S. M. Bryant, *A selective bibliography of bibliographies of Latin American literature*, Texas, 1976, con 662 artículos que abarcan todas las variedades de empresa erudita; P. Ward, ed., *The Oxford companion to Spanish literature*, Oxford, 1978, con abundante información acerca de Hispanoamérica; W. Rela, *Guía bibliográfica de la literatura hispanoamericana, desde el siglo XIX hasta 1970*, Buenos Aires, 1971; A. Flores, *Bibliografía de escritores hispanoamericanos. A bibliography of Spanish American writers, 1609-1974*, Nueva York, 1975, utilísima guía práctica y selecta; J. Becco, *Fuentes para el estudio de la literatura hispanoamericana*, Buenos Aires, 1968, soberbia lista concisa de 64 páginas; Unesco, *Bibliografía general de la literatura latinoamericana*, París, 1972, y Pan American Union, *Diccionario de la literatura latinoamericana*, Washington, desde 1958, de la cual, por desgracia, sólo han aparecido los volúmenes dedicados a Bolivia, América Central, Chile, Colombia y Ecuador.

Bibliografías nacionales: D. W. Foster, *Mexican literature. A bibliography of secondary sources*, Metuchen, Nueva Jersey, 1983, es esencial, y lo es también A. M. Ocampo y E. Prado Velázquez, eds., *Diccionario de escritores mexicanos*, México, 1967, que emplea un meticuloso método biobibliográfico. Desde 1979 la editorial más importante, Fondo de Cultura Económica, ha publicado facsímiles de las principales revistas literarias mexicanas modernas, proporcionando así un recurso bibliográfico de valor incalculable para los estudiosos.

Para la región del Caribe, véanse D. W. Foster, *Puerto Rican literature. A bibliography of secondary sources*, Westport, Connecticut, 1982; Biblioteca Nacional José Martí, *Bibliografía de la poesía cubana en el siglo XIX*, 1965, y L. Cardoso y J. Pinto, *Diccionario general de la literatura venezolana*, Mérida, Venezuela, 1974.

Sobre la región andina, véanse J. E. Englekirk y G. E. Wade, *Bibliografía de la novela colombiana*, México, 1950; J. M. Barnadas y J. J. Coy, *Realidad histórica y expresión literaria en Bolivia*, Cochabamba, 1977; F. y L. Barriga, *Diccionario de la literatura ecuatoriana*, Quito, 1973; D. W. Foster, *Peruvian literature. A bibliography of secondary sources*, Metuchen, Nueva Jersey, 1983, otra aportación indispensable; *idem, Chilean literature. A working bibliography*, Boston, 1978, y E. Szmulewicz, *Diccionario de la literatura chilena*, Santiago, 1977.

Como de costumbre, la región del Río de la Plata está bien servida: J. H. Becco, *Contribución a la bibliografía de la literatura argentina: bibliografía, antología, historia y crítica general*, Buenos Aires, 1959, es de alcance inmenso, mientras que D. W. Foster, *Argentine literature. A research guide*, Nueva York, 1983, es otra notable aportación del infatigable bibliógrafo, mientras que P. Orgambide y R. Yahni proporcionan una obra muy práctica, *Enciclopedia de la literatura argentina*, Buenos Aires, 1970. Sobre Uruguay, véase W. Rela, *Contribución a la bibliografía de la literatura uruguaya*, Montevideo, 1963; y sobre

Paraguay, olvidado como siempre, véase R. Maxwell y J. D. Ford, *A tentative bibliography of Paraguayan letters*, Cambridge, Massachusetts, 1934.

Finalmente, sobre Brasil, la *Introdução ao estudo da literatura brasileira*, Instituto Nacional do Livro, Río de Janeiro, 1963, síntesis crítica y bibliografía, y el *Dicionário literário brasileiro*, 5 vols., São Paulo, 1969, de R. de Menezes, con referencias a 4.000 escritores, merecen mencionarse.

Entre las antologías pueden citarse A. Flores, *Historia y antología del cuento y la novela en Hispanoamérica*, Nueva York, 1967, punto de referencia para todos los antólogos posteriores; M. Benedetti y A. Benítez Rojo, eds., *Un siglo del relato latinoamericano*, La Habana, 1976; S. Menton, ed., *El cuento hispanoamericano: antología crítico-histórica*, 2 vols., México, 1964; C. Ripoll y A. Valdespino, eds., *Teatro hispanoamericano: antología crítica*, Nueva York, 1972; J. Lafforgue, ed., *Teatro rioplatense, 1886-1930*, Caracas, 1977; C. Ripoll, *Conciencia intelectual de América: antología del ensayo hispanoamericano, 1836-1959*, Nueva York, 1961; Gordon Brotherston, ed., *Spanish American modernista poets*, Oxford, 1968; J. E. Pacheco, ed., *Antología del modernismo, 1884-1921*, 2 vols., México, 1970, de alcance diferente, pero ambos excelentes; G. Zaid, ed., *Omnibus de poesía mexicana*, México, 1971; A. de María y Campos, *La Revolución Mexicana a través de los corridos populares*, 2 vols., México, 1962; A. Castro Leal, ed., *La novela de la Revolución Mexicana*, 2 vols., México, 1960, la colección clásica; D. Agustín del Saz, ed., *Antología general de la poesía argentina*, Barcelona, 1969; G. Ara, ed., *Suma de poesía argentina, 1538-1768: crítica y antología*, 2 vols., Buenos Aires, 1970. La antología más valiosa de la literatura brasileña para los no brasileños es indudablemente C. Hulet, ed., *Brazilian literature*, 3 vols., Washington, 1974, con textos en portugués, comentarios en inglés y excelentes listas bibliográficas.

Historia y crítica

La síntesis más notable de historia literaria latinoamericana continúa siendo Pedro Henríquez Ureña, *Las corrientes literarias en la América hispánica*, México, 1949, que incluye Brasil y apareció por primera vez en inglés con el título de *Literary currents in Hispanic America*, Cambridge, Massachusetts, 1945. Los juicios de Henríquez Ureña han adquirido autoridad permanente. También valiosísima es Luis Alberto Sánchez, *Historia comparada de las literaturas americanas*, 4 vols., Buenos Aires, 1976, que incluye Brasil, Haití y los Estados Unidos. Otras historias generales muy conocidas en inglés son J. Franco, *An introduction to Spanish American literature*, Cambridge, 1969, y su *Spanish American literature since independence*, Londres, 1973, ambas útiles, y el artículo un tanto dogmático «Spanish American literature», de D. P. Gallagher, en P. E. Russell, ed., *Spain: a companion to Spanish studies*, Londres, 1976, pp. 429-471 (hay trad. cast.: *Introducción a la cultura hispánica*, Crítica, Barcelona, 1982, 2 vols.).

Las mejores obras generales en español, además de las que hemos mencionado, son E. Anderson Imbert, *Historia de la literatura hispanoamericana*, 2 vols., México, 1954, notable síntesis y guía crítica, y A. Zum Felde, *Índice crítico de*

la literatura hispanoamericana, 2 vols., México, 1959, admirada universalmente. Para finalizar, también son dignas de tenerse en cuenta B. G. Carter, *Historia de la literatura hispanoamericana a través de sus revistas*, México, 1970, y la historia crítica colectiva encargada por la Unesco y con edición de C. Fernández Moreno, *América Latina en su literatura*, México-París, 1972.

Refiriéndose concretamente a la narrativa, las obras más conocidas son L. A. Sánchez, *Proceso y contenido de la novela hispanoamericana*, Madrid, 1953; F. Alegría, *Historia de la novela hispanoamericana*, México, 1959; J. Loveluck, ed., *La novela hispanoamericana*, Santiago, 1969, notable antología crítica cuya influencia sigue notándose, y K. Schwartz, *A new history of Spanish American fiction*, 2 vols., Miami, 1972. A. S. Visca, *Aspectos de la narrativa criollista*, Montevideo, 1972, da la mejor percepción íntima de este movimiento regionalista de alcance continental, mientras que T. Pérez, ed., *Tres novelas ejemplares*, La Habana, 1971, hace una selección de influyentes textos críticos y de guías bibliográficas para *La vorágine, Don Segundo Sombra* y *Doña Bárbara*. L. Leal, *Historia del cuento hispanoamericano*, México, 1966, es todavía la mejor obra sobre este tema.

Sobre la poesía hispanoamericana sorprende ver que hay pocas obras generales. Entre las mejores citaremos S. Yurkievich, *Fundadores de la nueva poesía latinoamericana*, Barcelona, 1984², sobre las postrimerías del periodo que estamos estudiando, y G. Brotherston, *Latin American poetry*, Londres, 1975, que empieza por el modernismo. Véase también M. H. Forster, *Historia de la poesía hispanoamericana*, Clear Creek, Indiana, 1981. Existe una abundante bibliografía relativa al modernismo cuyas obras clásicas son M. Henríquez Ureña, *Breve historia del modernismo*, México, 1954, e I. A. Schulman, *Génesis del modernismo*, México, 1966. Tanto J. Giordano, *La edad del ensueño*, Santiago, 1970, como A. Rama, *Rubén Darío y el modernismo*, Caracas, 1970, sitúan la obra de Darío en su contexto cultural y son una lectura esencial para todos los críticos, igual que F. Perús, *Literatura y sociedad en América Latina: el modernismo*, México, 1976, y N. Jitrik, *Las contradicciones del modernismo*, México, 1978, lectura sintomática de buen tono. Tal vez el estudio más conocido de un poeta modernista individual sea I. A. Schulman, *Símbolo y color en la obra de José Martí*, Madrid, 1960. Son menos las obras generales sobre la poesía vanguardista de América Latina (a diferencia del caso brasileño). La más valiosa es probablemente Ó. Collazos, ed., *Los vanguardismos en la América Latina*, La Habana, 1970 (otra ed.: Península, Barcelona, 1977), a la vez que G. de Torre, *Historia de las literaturas de vanguardia*, Madrid, 1965, continúa siendo una lectura general esencial. Sobre individuos, véanse la excelente introducción de A. de Undurraga a su antología *Vicente Huidobro, poesía y prosa*, Madrid, 1967, y T. Running, *Borges' Ultraist movement and its poets*, Lathrop, Michigan, 1981.

Sobre el teatro, véanse J. J. Arrom, *Historia del teatro hispanoamericano*, México, 1967² (ed. revisada), y F. Dauster, *Historia del teatro hispanoamericano, siglos XIX y XX*, México, 1966. Finalmente, como útil trasfondo general de todo lo que acabamos de citar, véanse R. G. Mead y P. G. Earle, *Breve historia del ensayo latinoamericano*, México, 1962; A. Sacoto, *El indio en el ensayo de la América española*, Nueva York, 1971; R. L. Jackson, *The black image in*

Latin American literature, Albuquerque, 1976, y A. Pescatello, ed., *Female and male in Latin America*, Pittsburgh, 1973, que contiene secciones tanto sobre la narrativa hispanoamericana como sobre la brasileña.

Las literaturas nacionales

Sobre México, la obra de autoridad acerca de la novela del siglo XIX es J. L. Martínez, *La expresión nacional. Letras mexicanas del siglo XIX*, México, 1955. *Idem*, «México en busca de su expresión», en *Historia general de México*, El Colegio de México, 1976, vol. III, pp. 283-337, tiene un valor incalculable, igual que su continuación en *ibid.*, vol. IV, de C. Monsiváis, «Notas sobre la cultura mexicana en el siglo XX», pp. 303-476, que es una síntesis brillante. Véanse también J. Brushwood, *Mexico in its novel*, Austin, 1966, y A. M. Ocampo, ed., *La crítica de la novela mexicana contemporánea*, México, 1981, atinada antología de estudios críticos de la producción del siglo XX. Las mejores obras que tratan de la novela de la Revolución Mexicana son A. Dessau, *La novela de la Revolución Mexicana*, México, 1972, de orientación marxista, pero un clásico sin rival; J. Rutherford, *Mexican society during the Revolution. A literary approach*, Londres, 1971, y R. Rodríguez Coronel, ed., *Recopilación de textos sobre la novela de la Revolución Mexicana*, La Habana, 1975, notable colección de textos críticos clave relativos a este importante fenómeno literario.

Para la región del Caribe, véanse M. Henríquez Ureña, *Panorama histórico de la literatura dominicana*, Santo Domingo, 1966; D. Sommer, *One master for another: populism as patriarchal rhetoric in Dominican novels*, Santo Domingo, 1983, severa visión feminista que podría aplicarse de modo más amplio al conjunto de la narrativa latinoamericana; y sobre Puerto Rico, J. L. González, *Literatura y sociedad en Puerto Rico*, México, 1976. Para Cuba, véanse J. A. Portuondo, *Bosquejo histórico de las letras cubanas*, La Habana, 1960, del crítico que más ha influido en la cultura literaria cubana desde 1959, y R. Lazo, *Historia de la literatura cubana*, México, 1974. Curiosamente, los revolucionarios cubanos todavía no han reescrito la historia literaria de su país, por lo que no ha aparecido ninguna versión nueva y definitiva. La obra más importante sobre América Central es R. L. Acevedo, *La novela centroamericana*, Río Piedras, Puerto Rico, 1982, sobria y exhaustiva.

Sobre Venezuela, véanse M. Picón Salas, *Formación y proceso de la literatura venezolana*, Caracas, 1940, y J. Liscano, *Panorama de la literatura venezolana actual*, Caracas, 1972; y sobre Colombia, A. Gómez Restrepo, *Historia de la literatura colombiana*, Bogotá, 1956, y D. McGrady, *La novela histórica en Colombia, 1844-1959*, Bogotá, 1962.

Sobre Ecuador, véanse I. J. Barrera, *Historia de la literatura ecuatoriana*, Quito, 1960; R. Descalzi, *Historia crítica del teatro ecuatoriano*, Quito, 1968, y A. Rojas, *La novela ecuatoriana*, México, 1948. Sobre Bolivia, véanse F. Díez de Medina, *Historia de la literatura boliviana*, Madrid, 1959, y E. Finot, *Historia de la literatura boliviana*, La Paz, 1964.

Poco a poco, gracias sobre todo a la Revolución de 1952, Bolivia ha ido avanzando hacia la perspectiva de una cultura nacional convenida; mientras que

en Perú, quizá el campo de batalla cultural más violento y enconado de toda América Latina, la lucha prosigue especialmente por medio del continuo debate en torno al indigenismo. Las mejores obras generales son L. A. Sánchez, *Introducción a la literatura peruana*, Lima, 1972, y *La literatura peruana: derrotero para una historia cultural del Perú*, 5 vols., Lima, 1966. El debate indigenista es inevitable, sin embargo, y se remonta a Mariátegui, Valcárcel, etc., en el decenio de 1920 y vuelve con creces en los años setenta y ochenta. Véanse X. Abril y otros, *Mariátegui y la literatura*, Lima, 1980; L. E. Tord, *El indio en los ensayistas peruanos, 1848-1948*, Lima, 1978, y dos obras notables de años recientes, A. Cornejo Polar, *Literatura y sociedad en el Perú: la novela indigenista*, Lima, 1980, y *Hermenéutica y praxis del indigenismo: la novela indigenista de Clorinda Matto a José María Arguedas*, México, 1980, por Julio Rodríguez-Luis.

Chile, patria de algunos de los más grandes poetas de América Latina, también ha producido muchos de sus críticos e historiadores literarios más destacados, la mayoría de los cuales han prestado atención, no sólo a Chile, sino al conjunto del continente; véanse R. Silva Castro, *Panorama literario de Chile*, Santiago, 1961; A. Torres Rioseco, *Breve historia de la literatura chilena*, México, 1956; F. Alegría, *La literatura chilena del siglo XX*, Santiago, 1967[2], y J. Promis, *Testimonios y documentos de la literatura chilena, 1842-1975*, Santiago, 1977.

Se ha prestado mucha atención a la literatura argentina de todos los periodos, aunque, en términos de síntesis, más al siglo XIX que al XX, que se ve perjudicado por disensiones y personalismos, y el resultado de ellos es una sarta de lecturas políticas y sociológicas de la narrativa, la poesía y el teatro que, en conjunto, prometen más de lo que pueden dar. La historia más destacada de nuestro periodo es R. Rojas, *Historia de la literatura argentina: ensayo filosófico sobre la evolución de la cultura en el Plata*, 9 vols., Buenos Aires, 1957, que es un clásico continental. Otras obras generales importantes son A. Yunque, *La literatura social en la Argentina: historia de los movimientos literarios desde la emancipación nacional hasta nuestros días*, Buenos Aires, 1941; J. C. Ghiano, *Constantes de la literatura argentina*, Buenos Aires, 1953; E. Carilla, *Literatura argentina, 1800-1950: esquema general*, Tucumán, 1954; G. Ara, *Los argentinos y la literatura nacional*, Buenos Aires, 1966; A. Prieto, *La literatura autobiográfica argentina*, Buenos Aires, 1966, y N. Jitrik, *El fuego de la especie*, Buenos Aires, 1971. El periodo de consolidación en los últimos decenios del siglo XIX, y en particular la generación de 1880, han vuelto a ser objeto de atención desde las postrimerías del decenio de 1960. Véanse Á. Rama, *Los gauchipolíticos rioplatenses*, Buenos Aires, 1976, que trata de la relación entre la poesía y la política gauchescas durante todo el siglo XIX; E. Fishburn, *The portrayal of immigration in nineteenth-century Argentine fiction, 1845-1892*, Berlín, 1981, iluminador estudio de la ideología de los autores; L. Rusich, *El inmigrante italiano en la novela argentina del 80*, Madrid, 1974, y una serie de obras marxistas-populistas de D. Viñas, un tanto carentes de estructura pero indispensables: *Literatura argentina y realidad política: de Sarmiento a Cortázar*, Buenos Aires, 1971; *Apogeo de la oligarquía*, Buenos Aires, 1975; *Indios, ejército y frontera*, México, 1982, y *Grotesco, inmigración y fracaso*, Buenos Aires, 1973, que toma

como punto de partida la obra del escritor inmigrante A. Discépolo. Aportaciones parecidas son A. R. Cortázar, ed., *Indios y gauchos en la literatura argentina*, Buenos Aires, 1956; A. Prieto, *Literatura y subdesarrollo*, Buenos Aires, 1968, y J. Hernández Arregui, *Imperialismo y cultura*, Buenos Aires, 1973. Sobre el periodo posterior, véase M. Scrimaglio, *Literatura argentina de vanguardia, 1920-1930*, Rosario, 1974.

Sobre Uruguay, cuya creación literaria es muy superior en relación con su extensión y población, véanse A. Zum Felde, *Proceso intelectual del Uruguay*, 3 vols., 1941 (3.ª ed. revisada, Montevideo, 1967); S. Bollo, *Literatura uruguaya, 1807-1965*, 2 vols., Montevideo, 1965; J. E. Englekirk y M. E. Ramos, *La narrativa uruguaya: estudio crítico bibliográfico*, Berkeley, 1967, y W. Rela, *Historia del teatro uruguayo, 1808-1968*, Montevideo, 1969; y sobre Paraguay, en donde ocurre lo contrario, véanse H. Rodríguez-Alcalá, *La literatura paraguaya*, Buenos Aires, 1969; J. Plá, *Apuntes para una historia de la cultura paraguaya*, Asunción, 1967, e *idem, El teatro en el Paraguay*, Asunción, 1967.

Sobre Brasil, A. Coutinho, *Introdução à literatura no Brasil*, Río de Janeiro, 1955 (trad. ingl. *An introduction to literature in Brazil*, Nueva York, 1969), sobresale de entre las introducciones generales y sitúa la producción literaria brasileña en el contexto internacional con consumada capacidad de síntesis y termina con el modernismo en el decenio de 1920. Las obras en inglés más amenas siguen siendo E. Verissimo, *Brazilian literature: an outline*, Nueva York, 1945, que es idiosincrática y «toca» de cara a la galería de habla inglesa, y S. Putnam, *Marvelous journey: a survey of four centuries of Brazilian writing*, Nueva York, 1948, que está llena de estusiasmo, es civilizada y devuelve el cumplido. Otras obras generales de lectura imprescindible son A. Cândido, *Brigada ligeira*, São Paulo, 1945; *Formação da literatura brasileira, 1750-1880*, 2 vols., São Paulo, 1959, y *Presença da literatura brasileira*, São Paulo, 1964; N. Werneck Sodré, *História da literatura brasileira: seus fundamentos econômicos*, Río de Janeiro, 1940 (ed. revisada, São Paulo, 1982), y A. Bosi, *História concisa da literatura brasileira*, São Paulo, 1972. Sobre los primeros tiempos del periodo que nos ocupa, véase J. C. de Andrade-Muricy, *Panorama do movimento simbolista brasileiro*, 2 vols., Brasilia, 1973; para el periodo en su totalidad, A. L. Machado Neto, *Estructura social da República de Letras*, São Paulo, 1973, valiosísima información complementaria para nuestros fines, y para el periodo que precedió al modernismo, véase A. Bosi, *O pré-modernismo*, Río de Janeiro, 1969[3].

El modernismo brasileño recibe cada vez más atención de los críticos, a una escala que supera ampliamente la que dedican a su equivalente hispanoamericano. Véanse W. Martins, *O modernismo*, Río de Janeiro, 1969[3]; R. Bopp, *Movimentos modernistas no Brasil, 1922-1928*, Río de Janeiro, 1966, obra de uno de los participantes; G. Mendonça Telles, *Vanguarda européia e modernismo brasileiro*, Petrópolis, 1972; L. Ivo, *Modernismo e modernidade*, Río de Janeiro, 1972; F. Teixeira de Salles, *Das razões do modernismo*, Río de Jainero, 1974, y S. Castro, *Teoria e política do modernismo brasileiro*, Petrópolis, 1979. M. R. Batista, T. P. A. Lopez y Y. S. de Lima, *Brasil: primeiro tempo modernista, 1917-1929. Documentação*, São Paulo, 1972, tiene un valor incalculable

como fuente. Publicaciones importantes como la *Revista de Antropofagia*, São Paulo, 1976, reimpresión, y *Klaxon*, São Paulo, 1974, reimpresión, se han reeditado y son útiles para los críticos brasileños, del mismo modo que reimpresiones de *Amanta* y *Contemporáneos* lo han sido para la crítica hispanoamericana en años recientes.

Finalmente, para las postrimerías del periodo que estamos estudiando, véase A. Filho, *O romance brasileiro de 30*, Río de Janeiro, 1969.

ÍNDICE ALFABÉTICO

ÍNDICE